THE BOOK WAS DRENCHED

TIGHT BINDING BOOK

UNIVERSAL LIBRARY

المجلد الاول من شرح المقاصد

(مقاصد فی علم الکلام) للعلامة سعد الدین عمر التفتازانی اوله حمدا
لمن تفوح نفحات الامکان الخ رتبه علی ستة مقاصد فرغ من تألیفه
سنة ٧٨٤ بسمرقنــد له علیه شرح جامع اورد فی شرحه مغلطة
الجذر الاصم وقد شرحها الفضلاء و علیه حاشیة مولانا علی القاری
وعلیه حاشیة للمولی الیاس بن ابراهیم السینابی قال صاحب الشقایق
وهی لطیفة جدا رأیتها بخطه وعلیه تعلیقة للمولی احمد بن موسی
الخیالی ذکره المجدی فی ذیله ومولانا مصطفی مصلح الدین
المعروف بحسام زاده کتب حاشیة علیه
ذکره المجدی واختصره
الشیخ محمد بن محمد الایجی
سماه مقاصد
المقاصد

(من اسامی الکتب)



﴿ شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

نحمدك يامن بيده ملكوت كل شي وبه اعتضاده * ومن عنده ابتداء كل حي واليه معاده * نتلو من اوراق الاطباق آيات توحيده وتمجيده * ونجلى فى الآفاق والانفس شواهد تقديسه وتحميده * ماتسقط فى الاكوان من ورقة الا يعلمها حكمته الباهرة * ولا توجد فى الامكان من طبقة الا يشملها قدرته القاهرة * تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية * وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية والابدية * سجدت لعزة جلاله جباه الاجرام العلوية * ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية * ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية * وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية * وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد * ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد * ونصلى على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق * المبعوث رحمة للخلائق * ارسلته حين درست اعلام الهدى * وظهرت اعلام الردى * وانطمس منهج الحق وعفا * واشرفت مصابيح الصدق على الانطفا * فاعلى من الدين معالمه * ومن اليقين مراسمه * وبين من البرهان سبيله * ومن الايمان دليله * واقام للحق حجته * وانار للشرع محجته * حتى انشرح الصدور بنور البينات * وانزاح عن القلوب صدأ الشبهات * واشرق وجه الايام * واتسق امر الاسلام واعتصم الانام * باوثق عصام ماله من انفصام * وعلى آله واصحابه خلفاء الدين * وحلفاء اليقين * مصابيح الامم ومفاتيح الكرم * وكنوز العلم ورموز الحكم * رؤساء حظائر القدس * وعظماء بقاع الانس * قد صعدوا ذرى الحقايق باقدام الافكار * ونوروا سبع طرائق بانوار الآثار * وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب * وسارعوا الى اليقين فصرفوا عنه العوادى والخطوب * فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين * وانضح وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين * (وبعد) فقد كنت فى ابان الامر * وعنفوان العمر * اذ العيش غض والشباب بمائه * وغصن الحداثة على نمائه * وبدور الآمال طالعة مسفرة * ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة * ورباع الفضل معمورة الاكناف والعرصات * ورياض

العلم مطورة الاكمام والزهرات * اسرح النظر فى العلوم طلبا لازهارها وانوارها ❁ واشرح الكتب
من الفنون كشفا لاستارها عن اسرارها ❁ يرد على حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها *
ويتردد الى اكياس الناس روما لشوارد عوائدها ❁ علما منهم بانا بذلنا قوانا لاكتساب الدقائق ❁
وقتلنا ايامنا ولياليها فى طلاب الحقائق ❁ وحين راوا علم الكلام الذى هو اساس الشرائع والاحكام * ومبنى
قواعد عقائد الاسلام ❁ اعز ما يرغب فيه * ويعرج عليه * واهم ما تناخ مطايا الطلب لديه * لكونه
اوثق العلوم بنيانا ❁ واصدقها تبيانا ❁ واكرمها نتاجا * وانورها سراجا * واصحها حجة ودليلا ❁
واوضحها محجة وسبيلا * حاموا جميعا حول طلابه ❁ وراموا طريقا الى جنابه ❁ والتمسوا
مصباحا على قبابه ❁ ومفتاحا الى فتح بابه * فافترصت مدة من ظلم الدهر ونبوة من انياب النوائب ❁
وانتهزت فرصة من عين الزمان وغفلة من زحام الشوائب ❁ واخذت فى تصنيف مختصر
موسوم بالمقاصد ❁ منظوم فيه عقود الفرائد ودرر الفوائد ❁ وشرح له يتضمن بسط موجزه *
وحل ملغزه ❁ وتفصيل مجمله ❁ وتبيين معضله ❁ مع تحقيق للمقاصد وفق ما يرتاد ❁ وتدقيق
للمعاقد فوق ما يعتاد ❁ وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولا يزاد ❁ وتقرير للدلائل بحيث لا يضاد
ولا يصاد ❁ بالفاظ تنفتح لها الآذان وتنشرح الصدور ❁ وتتفطر بالانهار والازهار جبال
وصخور * ومعان تتهلل بها وجوه الاوراق وتتبسم ثغور السطور * وتتلألأ خلال الكلام كانها
نور على نور ❁ باذلا الجهد فى ايراد مباحث قلت عناية المتاخرين بها من المتكلمين ❁ وقد بالغ فى
الاعتناء بها المحققون من المتقدمين * لاسيما السمعيات التى هى المطلب الاعلى ❁ والمقصد الاقصى *
فى اصول الدين * والعروة الوثقى ❁ والعمدة القصوى ❁ لاهل الحق واليقين * وحين حررت بعضا
من الكتاب ❁ ونبذا من الفصول والابواب ❁ تسارع اليه الطلاب ❁ وتداولته ايدى اولى الالباب ❁
واحاط به طلبة كل طالب * وناط به رغبة كل راغب * وعشا ضوء ناره كل وارد ❁ ووجه اليه الهمة
كل رائد ❁ وطفقوا يقتدحون ويقترحون ❁ وبزناد الازدياد يقتدحون * وانا اصرف جهدى والمراد
ينصرف * والمقصود يتقاعس عن الحصول وينحرف * والايام تحول وتحجز * وتعد ولا تنجز * والدهر
يشكى ويبكى * والعقل يضحك ويبكى ❁ العجب من تقاصر همم الرجال وفسادها ❁ وتراجع سوق
الفضائل وكسادها ❁ وتضعضع بنيان الحق وتداعى اركانه ❁ وتزعزع شان الباطل وتمادى
طغيانه * وتطاول ايام كلها غضب وعتب ❁ وعلى الالباب عول والب * تجمع بين الجفون
والسهاد ❁ وتفرق بين العيون والرقاد ❁ لا فى القول امكان وللتحصيل تاييد * ولا فى قوس الرماء
منزع ولسهم النضال تسديد ❁ وهلم جرا الى ان رمانى زمانى ❁ وبلانى من الحوادث بما بلانى *
وحالت الاحوال دون الامانى بل الامانى * واصبح شانى ❁ ان يغض غروب شانى * تنابنى الاوطان
والاوطار * ورامت بى الاقطار والاسفار ❁ قاسى احوالا تشيب النواصى * واهوالا تذيب الرواسى ❁
اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاص مددها * ما تكاد الانفاس له تنقطع ❁
والجبال تتصدع * وقد لبثتها وحشة المضياع * وخيبة المرتاع ❁ ووقفت على ثنية الوداع * لا طلول
ولا يفاع ❁ ولا رسوم ولا رباع ❁ كلما نويت نشر ما طويت * وتصديت لاتمام ما تمنيت * عرض
من الموانع والقواطع وحدث من النوائب والشوائب ما يحول ايسرها بين المرء وقلبه *
ويصدأ به مرآة فكره وعقله * ويزول بادونها رونق خاطره وناظره * ويذهب رونق باطنه
وظاهره ❁ الى ان تداركنى نعمة من ربى ❁ وتماسك بى عودة من فهمى ولبى ❁ فاقبلت على
تمام الكتاب * وانتظام شتات الفصول والابواب * فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر
الفوائد ❁ وبحرا مشحونا بنفائس الفرائد * فى لطائف طالما كانت مخزونة ❁ وعن الاضاعة
مصونة ❁ مع تنقيح للكلام وتوضيح للمرام * بتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين * وبنزاع

(بسم الله الرحمن الرحيم)

حمدا لمن تفوح نفحات الامكان بوجوب وجوده وتلوح على صفحات الاكوان آثار كرمه وجوده تشرق في ظلم الحدثان لوامع قدم كبريائه وتنطق بحكم اللاهوت جوامع كلم صفاته واسمائه واصلي على من ارسله بالنور الساطع ايضاحا للمنهج وافصاحا عن البينات وابتعثه بالامر الصادع اقامة للحجج وازالة للشبهات صاحب الملة القاهرة والحكمة الباهرة محمد خاتم رسله وانبيائه وعلى العترة الطاهرة والانجم الزاهرة من آله واصحابه وخلفائه واسلم تسليما❀ معاشر الاذكياء من اخواني في الدين واعواني على نيل اليقين اعتصموا بحبل الله المتين تصعدوا افق الحق المبين واستقيموا كما امرتم على الامم المبينة تصلوا الى ظل ظليل ولا تتبعوا خطوات الاهواء فتضلوا عن سواء السبيل وها انا القي اليكم في هذا المختصر من مقاصد الكلام عقدا لقحته العقول ومخضته الافهام واملي عليكم في تمهيد قواعد عقائد الاسلام ما يطلع بكم من عرفها احسن مستقر ومقام نزعا علاقة الجد في نيل منازل التحقيق في التوحيد ونافضا بحاجة الرد عن ذيل دلائل التقديس والتمجيد ناثرا فصوص نصوص حق ما يعقلها الا العالمون وناصبا رايات آيات صدق لا يجحدها الا القوم الظالمون لعلكم اذا حصلتم من محصل كلامي على لوامع اسرار واشرقت على بصائركم من مطالعه طوالع الانوار لا تقفون عند تهاجم الآراء بصحايف شكوك ينشرها اقوام ولا تقفون حيث تصادم الاهواء مواقف الظنون والاوهام بل ترقون من مقاصدكم اعلى المعارج وادلة الفلاح تنادون فيما بينكم ان اطفئوا المصباح فقد طلع الصباح والى الله تضرع في ان يهديني سواء السبيل وعليه اتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل متن

منهاشبه المبطلين❀ وتضيء انوارها في قلوب الطالبين❀ وتطلع نيرانها على افئدة الحاسدين❀ لا يعقل بيناتها الا العالمون❀ ولا يجحد باياتها الا القوم الظالمون❀ يهتز لها علماء البلاد❀ في كل ناد❀ ولا يغض منها الا كل هايم في واد❀ من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل الله فما له من هاد❀ واذا قرع سمعك ما لم تسمع به من الاولين❀ فلا تسرع وقف وقفة المتأملين❀ لعلك تطلع بوميض برق الهي❀ وتألق نور رباني❀ من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة على برهان له جلي❀ او بيان من آخرين واضح خفي❀ والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق❀ وبتحقيق آمال المؤمنين حقيق (قال ورتبته على ستة مقاصد) اقول اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي اولا تستغني اصلا وهو الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله تعالى واليوم الاخر وطريق الوصول اليها هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار امير المؤمنين علي كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وبما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هي الأمور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجري مجرى السوابق لها تسمى بالمبادي فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات وهو المقصد السادس او عقليات تختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث اولا تختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البينات وقد يقتضي الضبط والمناسبة ايراد شيء من مباحث تأتي في الآخر كمسئلة الرؤية في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات (قال المقصد الاول ٢) اقول رتبه على ثلثة فصول لان المبادي منها ما راوا تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعلها في فصل ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها في فصلين (قال الكلام هو علم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية) اقول حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعيانها وهو اتصاف بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره

٢ في المبادي وفيه فصول الفصل الاول في المقدمات متن

وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها صونا للطلب والنظر عن اخلال بما هو منها واشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته وانما كثر تركه سيما في العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفين وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرده

تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفاء الاقتدار حينئذ والجواب ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جرى العادة اى يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يبق الاقتدار دائما ولاخفاء فى ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التى من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ماله مدخل فى الاقتدار اومايلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا فى الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد مايلزم معه الاقتدار فى الجملة بحيث يكون له مدخل فى ذلك خرج غير المنطق وفيماذكرنا غنية عن هذا مع ان فى اثبات المدخل اشعارا بالسببية ولو قال يقتدر به واراد الاستعقاب العادى كما فى اثبات العقايد بايراد الحجج على ما هو المذهب فى حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شئ من ذلك (قال وموضوعه المعلوم٢) اقول اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم فى انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فيناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لمابه يتميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا فى معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عماهو منها الى ما ليس منها ولاشك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ماسنفصله وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ماهو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان تكون موضوعاتها نفسه او جزأله اونوعا منه اوعرضا ذاتياله علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم قد تتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما ويؤخذلها من بعض تلك الجهات مايفيد تصورها اجمالا ومن حيث انها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه اعنى ذلك المركب الاعتبارى كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا اوعلم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية فانه لامعنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شئ وذلك عن احوال شئ آخر مغاير له بالذات اوبالاعتبار فلايكون تمايز العلوم فى انفسها وبالنظر الى ذواتها الابحسب الموضوع وان كانت تمايز عند الطالب بمالها من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار اوشيئين متشاركين فى جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت فى موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شئ واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ فى احدهما مطلقا وفى الآخر مقيدا او يؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما فى جنس اوغاية اوغيرهما اذلا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لايقال العلم يختلف

٢ من حيث يتعلق به اثباتها متن

باختلاف العلوم اعنى المسائل وهى كما تختلف باختلاف الموضوع كذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما ومن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهى مأخذ الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ الفصل الذى به كمال التميز لانا نقول حينئذ لاينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعنى جميع المباحث المتعلقة لموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لاضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين بتحققها فى العلم نفسه ولهذا كانت حدودها فى صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادى من القضية وانما الصورى هو الحكم على ان الكلام ليس فى المسئلة بل فى المركب الاعتبارى الذى هو العلم ولاخفاء فى ان المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد فى جنس اوغيره لايدفع اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك فى ذاتى اوعرضى اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لايجعل علما واحدا بل علمين متساويين فى الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها فى ذلك الامر ومصداقه ان يقع البحث عن كل مايشاركها فى ذلك فالعلم واحد والافمتعدد الاترى ان الحساب والهندسة لاينظران فى الزمان الذى هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ماهو كم لكان موضوع كل منهما الكم اوكان العلمان علما واحدا اونظر كل منهما فى موضوعه من حيث هو موجود لماتميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزأ من العلم على حدة وبكونه من مباديه التصورية فما وجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد فى الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان مالايعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له وتصوره من المبادى التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعنى مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية ففى صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيه الاشتباه وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادى التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادى التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التى منها تتألف قياسات العلم وانما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الاجزاء المبادية لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر فى اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الابعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه وينبغى ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو فى الصناعات النظرية البرهانية واما فى غيرها فقد يظهر كما فى الفقه

والاصول وقد لايظهر الابتكلف كما فى بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غيران يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها فى نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت اليها بعد انعدام قواعد الصناعات الخمس من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم و الوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها و كل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على رأى من لايقول بالموجود الذهنى ولايفسر العلم بحصول الصورة فى العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسايل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم اوالموجود مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر و ان اريد معروضه فاعم كرؤية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولاخلاف فى ان الاخص لايكون عرضا ذاتيا والاعم لايستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لايستعمل فى الحساب الابعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف فى انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا فلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد لايخلو عن الزوجية والفردية الايرى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد فى الزوج مع كونه اعم منه قال فى الشفاء العرض الذاتى فيكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلاث لقائمتين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد اومن وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتى له لكون جنسه وهو الكم مأخوذا فى حدها ثم انهما قد يوجدان معا و قد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما فى المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد فى الزوج (قال ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية) اقول قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لافادته زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف فى ان البديهى لايكون من المسائل والمطالب العلمية بل لامعنى للمسئلة الامايسأل عنه و يطلب بالدليل نعم قد يورد فى المسائل الحكم البديهى ليبين لميته و هو من هذه الحيثية كسبى لابديهى و قد تجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع و اصطلاحات و احكام بينة تفتقر الى تنبيه هى مسائلها وعلى هذا ينبغى ان يحمل ماوقع فى تجريد المنطق من ان المسائل مايبرهن عليها فى العلم ان لم تكن بينة (قال وغايته٢) مايتأدى اليه الشئ و يترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان ممايتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلايكون نظره عبثا او ضلالا و منفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان و التصديق بالاحكام الشرعية متيقنا محكما لاتزلزله شبه المبطلين ومنفعته فى الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل و المعاملة التى يحتاج اليها فى بقاء النوع على وجه لايؤدى الى الفساد وفى الاخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم و ماتقل

٢ تحلية الايمان بالايقان و منفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد منه

عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب فى الدين وافساد عقايد المبتدئين والتوريط فى اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال (قال والمتقدمون ٤) اقول اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام فى بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر فى اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر فى القديم فيتبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز فى حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهى تصرف العقل ويأخذ فى التلقى من النبى عليه السلام الثابت عند صدقه ومقبول ما يقوله فى الله تعالى وفى امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهى من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام عن الالهى بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التى يقطع بها فى الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل فى هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اى التعلق بهما وكون مباحثه منسبة اليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقايد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذى لا يخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ فى جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المباحث حقة فى نفس الامر منسبة الى الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجرى مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره لانه ليس لازما بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعى حقية مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز الكلام بهذا القيد عن الالهى لاشتراكهما فى ذلك (قال فان قيل ٢) اقول اعترض فى المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهنى والخارجى ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهنى والجواب انا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا بقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفى الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هى راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يريد ما ذكرتم

٤ على ان موضوعه الموجود من حيث هو ويتميز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام اى ما علم قطعا من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفا بالعدم والفناء الى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة لا ما هو الحق ولو ادعاء لتشاركه الفلسفة ككلام المخالف متن

٢ قد يبحث مع نفى الوجود الذهنى عن احوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم والحال قلنا مباد ولواحق ولو سلم فنفى الذهنى رأى البعض متن

لواريد بالموجود من حيث هو الموجود فى الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان اوخارجيا واجبا اوممكنا جوهرا اوعرضا الى غير ذلك فباحث النظر والدليل من احوال الوجود العينى وان لم يعتبر والبواقى من احوال الوجود الذهنى وكثير من المتكلمين يقولون به على مايصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم (قال وقيل ٣) اقول ذهب القاضى الارموى من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات ومايتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى لما انه يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هى واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هى الموجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وينبغى ان يكون هذا معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله تعالى فى التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هى ولابحث عنها فى العلم وهذا يشعر بان المحمول فى قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده اومع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث فى المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لامن حيث استنادها الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وماشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام اوعلى سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث علة اليقين والآثار العلوية والجواهر المجردة اوعلى سبيل المبدائية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس ببين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشئ قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهى الابعاد واما ماسوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيمابين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعى والرياضى بالكلام فان قيل لايجوز ان يكون للكلام مبادى يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادى العلم انما تبين فى علم اعلى منه وليس فى العلوم الشرعية ماهو اعلى من الكلام بل الكل جزئى بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمباديه لاتكون الا بينة بنفسها قلنا مايبين فيه مبادى العلم الشرعى لايجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ماهو المذكور فى الشفاء وغيره ان مبادى العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تبين فى علم اصلا وقد تكون غير بينة فتبين فى علم اعلى بجلالة محله عن ان يبين فى ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادى الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الاولى او فى علم ادنى لدنو شانه عن ان يبين فى ذلك العلم كامتناع الجزء الذى لايتجزأ فانه من مسائل الطبيعى ومن مبادى الالهى

٣ موضوعه ذات الله تعالى وحده اومع ذات الممكنات من حيث استنادها اليه لما انه يبحث عن ذلك ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة او عن احوال الواجب واحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد على قانون الاسلام فان قيل قد يبحث فى الامور العامة والجواهر والاعراض عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستناد قلنا على سبيل الاستطراد للتكميل او الحكاية للتزييف او المبدائية من التحقيق والا فهو من فضول الكلام فان قيل مباديه يجب ان تكون بينة بنفسها اذ ليس فوقه علم شرعى قلنا قد تبين مبادى العلم فيه او فى علم ادنى لاعلى وجه الدور ومبادى الشرعى فى غير الشرعى كالاصول فى العربية متن

لاثبات الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا تتوقف صحتها عليهما لئلا يلزم الدور وقد يبين فى ذلك العلم نفسه بشرط ان لايكون مبدأ لجميع مسائله وان لايبين بمسئلة تتوقف عليه لئلا يدور فهذا يكون مبدأ باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة وككون الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ لمسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولا يخفى انه يجب فى هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه من مسائلها فانحن فيه اعنى البحث عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستناد لايكون من هذا القبيل فتعين البيان فى علم ادنى اواعلى فيثبت هذا المبدأ بدليل قطعى من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهى الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق وههنا شئ آخر وهو ان المفهوم من شرح الصحايف أن ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا فى جميع المسائل بل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات التى يبحث عنها فى الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم فيضانها عن تأثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه (قال واعترض٢)

اقول لما كان من المباحث الحكمية مالا يقدح فى العقايد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام افاضة للحقايق وافادة لما عسى ان يستعان به فى التفصى عن المضايق والا فلا نزاع فى ان اصل الكلام لا يجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد ومايتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم فى ابطال كون موضوع الكلام ذات الله وحده اومع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لوكان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لايبين فيه بل فى علم اعلى الى ان ينتهى الى ماموضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشئ على ماهو معنى الهلية المركبة ولا خفاء فى انها بعد الهلية البسيطة لان مالايعلم ثبوته لايطلب ثبوت شئ له لكن لانزاع فى ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط فى الكل او بوسط فى البعض بحث آخر والقول بان اثباته انماهو من مسائل الالهى دون الكلام ظاهر الفساد والالكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع فى العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين وكان هذا مراد من قال موضوع العلم انما لايبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التى هى غير الوجود والا فهذه التفرقة مما لايشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا لايصح على رأى من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على رأى من يجعله زايدا مشتركا لان العرض الذاتى يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود اوغيره فاما ان يكون هناك قضية كسبية محمولها الوجود فى الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب اولا فيسقط اصل الاعتراض الثانى لاعلم شرعى فوقه يبين فيه موضوعه فلابد من بيان فيه وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتى ان لايكون معلوما للغير بل ان لايكون لحوقه للشئ بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو للاعاق على مامر فى كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لايكون بيان وجود شئ من الممكنات مسئلة فى شئ من العلوم فلايصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده فى علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لايبين فيه بعد تقدير انه لايثبت فى العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا

٢ بان اثبات الصانع من اعلى مطالب الكلام وموضوع العلم لايبين فيه بل فيما فوقه حتى ينتهى الى ما موضوعه بين الوجود كالموجود من حيث هو هو. متن.

من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتى يبين فيه وما لايبين ليس بعرض ذاتى واما رابعا فلانه لايبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة وقد صار فى علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغى ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهى اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعى او مباديه لايلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفى كونه دينيا وعلى وفق الشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لايبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة بل يكون مسلما فى نظرها لكونه بينا او مبينا فى صناعة اعلى وحينئذ يتوجه الاشكال بان بيانه هناك لايكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتى لايكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لايستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين فى الالهى ان بعض الموجود جسم فتبين وجود الجسم وفى الطبيعى ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس ور بما ينتبه الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة فى بعض ما سبق (قال الفصل الثانى فى العلم وفيه مباحث المبحث الاول قيل تصوره ضرورى لانه حاصل وغيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور ولان علم كل احد بوجوده بديهى وهو مسبوق بمطلق العلم فهو اولى بالبداهة ورد بالفرق بين تصور العلم وحصوله فتصور العلم بتصور غيره وتصور الغير بحصوله فلا دور والبديهى حصول العلم بوجوده وهذا لايستدعى تصور العلم فضلا عن بداهته فان قيل الحصول فى النفس هو العلم قلنا لا مطلقا بل بوجود غير متأصل ومصداقه الاتصاف وعدمه كالكافر يتصف بالكفر ولا يتصوره ويتصور الايمان ولا يتصف به فان قيل حصول العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به وينفضى الى العلم بالمقيد قبل العلم بالمطلق وايضا العلم بانه عالم بوجوده بديهى لايفتقر الى نظر اصلا وفيه المطلوب قلنا لو سلم فاللازم التصور بوجه ما متن) ذهب الامام الرازى الى ان تصور العلم بديهى لوجهين الاول انه معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المط الثانى ان علم كل احد بوجوده بديهى اى حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق لمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهى وهو المط والجواب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لايتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلى فى ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان الذى نحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما فى شرح المختصر ان الذى يراد حصوله بالغير تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعنى علما جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لامعنى لتوقف الشئ على حصوله واما الثانى فلان البديهى لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لايستدعى تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لامعنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعانى النفسية فحصوله فى النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذى يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعانى النفسية فى النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشخص وذلك تصورها لا اتصاف بها الا يرى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الانكار فى نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول مفهومه فى نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشئ فى النفس لايكون

تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لايكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام مايدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال واكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان المحال فيكون محالا والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديق وبداهته لا تستدعي بداهة تصوراته لانه مفسر بمالايتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لايتوقف على كسب ونظر اصلا لافي الحكم ولافي طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له اوشرطا وذلك لحصوله لمن لايتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم اوفي الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب (قال ثم اكثر تعريفات العلم مدخوله ٧) كقولهم معرفة المعلوم على ماهو به ادراك المعلوم على ماهو به اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به مايعلم به الشيء مايوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وانما يبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان نميزه عمايلتبس به وهي الاعتقادات ولاخفاء في غيره من الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد ويتميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند اعتقاد انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال في العقيدة والاعتقاد عقد على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لامعنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اي حقايقها وماهياتها على ماهي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لامايفيد امتيازه وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس يبعد وانه لايريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي تعريفات العلم لاتخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لايمكن تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لالخفائه (قال ولانزاع في اشتراك لفظه ٩) لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وسيجيء في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ماورد عليه و بعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس

٧ قيل لخفائه والمحققون لوضوحه منه

٩ فقد يقال لمطلق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة في العقل اووصول النفس الى المعنى ولاحد اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق الموجب ولما يشمل التصور والتصديق اليقيني فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اذ لا تجلي في غير اليقيني او بصفة توجب تمييزا بين المعاني لايحتمل النقيض والعاديات انما تحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لابمعنى تجويز العالم اياه حقيقة كما في الظن اوحكما كما في اعتقاد المقلد منه

الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة فى العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجيء بيان ذلك ومنها ما يشمل تصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة واهم فيه عبارتان (١) صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان فى ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة (٢) صفة توجب تميزا فى المعانى لا يحتمل النقيض اى صفة تستعقب لخلق الله تعالى لمن قامت به تميزا فى الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان تميزه فى الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض فى الظن والشك والوهم ظاهر وفى الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتميز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم فى النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه لا نقيض له بناء على ان فى اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى ما فيه ومنهم من قيد المعانى بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكره فى المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بطرد التعريف اى جريانه فى جميع افراد المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا هذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تميزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التميز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التميز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك فى متعلق التميز على ما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تميز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض فى متعلقه ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأى المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذى به صارت حجرا ويخلق فيه الوصف الذى به يصير ذهبا على ما هو رأى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر فى جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض فى العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما فى التصور فلعدم النقيض اولانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما فى التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه فى نفسه من الممكنات التى يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه فى نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة وحالا كما فى الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومآلا كما فى اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض

﴿جزما﴾

جزما و بهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض فى الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلى كما فى العاديات (قال المبحث الثانى ٩) اقول قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق وانما الكلام فى التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اى المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافى التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر فى التصور المقيد بعدم الحكم وفى التصديق ليس بشامل لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح فى ان التصور المعتبر فى التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعنى الذى لم يعتبر فيه الحكم لا الذى اعتبر فيه عدم الحكم و صرح الامام و الكاتبى بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ماهو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما سبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذى يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك فى معرض الاستدلال على كون التصور جزأ منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم و يجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسى ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت فى حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا آخر من العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعها و يعبر عنه بالفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال فى الشفاء التصور فى قولك البياض عرض هو ان يحدث فى الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل فى الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفى هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلى وليس فيه انحصار التصديق فى المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول الشئ كالمطابقة مثلا فى النفس تحققه فى الواقع (قوله والضرورة قاضية ٧) يعنى ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظرى والضرورى لانا نجد فى انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك و الجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغنى فى نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضرورى ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب وعبارة المواقف وهو ان البعض ضرورى بالوجدان والبعض نظرى بالضرورة ربما يوهم ان الثانى ليس بالوجدان لكن المراد ما ذكرنا وفسر القاضى ابو بكر العلم الضرورى بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضرورى والنظرى من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن العلم الضرورى بان يزول بعد الحصول لطريان شئ من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس

٩ العلم ان كان حكما اى اذعانا وقبولا للنسبة فتصديق والا فتصور واحتلافهما بالحقيقة لا بمجرد الاضافة منه

٧ بانقسام كل منهما الى النظرى المفتقر الى النظر والضرورى المستغنى عنه وقد يفسر الضرورى بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا اى لا يقدر على الانفكاك عنه اصلا فلا يرد زوال الضرورى بطريان ضده او عدم حصوله لفقد شرط ولا لزوم النظرى بعد الحصول من غير اقتدار على الانفكاك حينئذ لوجود الاقتدار قبل ذلك منه

والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتدر على الانفكاك عما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال فى المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة يعنى يفهم من قولنا يجد فلان سبيلا الى كذا اولايجد انه يقتدر عليه اولايقتدر والحاصل ان اطلاق الضرورى على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش ولذا قد يفسر بما لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضرورى من اقسام العلم الحادث ومصرح فى عبارة القاضى ليخرج العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لاقدرة للعبد على تحصيله ولاعلى الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر اذلاقدرة حينئذ على تحصيله ولاعلى الانفكاك عنه اجيب عنه بان المعتبر فى الضرورى نفى القدرة دائما وفى النظرى انما نفى القدرة بعد الحصول اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك بان لايكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضى نفى الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافى اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت اوامتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون آخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظرى بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لاينفك عنه بطريق جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه لما سيجئ من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل مايحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ماهو كذلك كالعلم بما يحدث حينئذ من اللذة والالم ولو قال مايفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادى لكان اظهر والكسبى يقابل الضرورى ويرادف النظرى فيمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لاغير واما فيمن يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولايجعله مشتملا على النظر فالكسبى اعم من النظرى ولاتلازم بينهما عادة على مافى المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبى لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل والحس والضرورى لما يقابله ويخص الكسبى النظرى باسم الاستدلالى (قال واختار الامام ٢) اقول اختار الامام الرازى ان كل مايحصل من التصورات فهو ضرورى لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعنى المط والكاسب اعنى طريق اكتسابه اما الاول فلان المط اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لايجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله اومن وجهه المجهول وهو ممتنع لامتناع التوجه اليه وعن الثانى بان ما يتعلق به التصديق كالقضية اوالنسبة معلوم بحسب التصور فلايمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلايمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان مايكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذلاعلم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولانم امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرجه عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا به الحيوة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ماعداه على ما هو المستفاد من الحد اوالرسم فالمجهول المط لاينحصر فى الحقيقة ولا فى العارض وما ذكر فى المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاهم اعنى امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره

٢ ان ما يحصل من التصورات ضرورى لامتناع الاكتساب اما من جهة المطلوب فلانه اما معلوم مطلقا فلا يطلب او مجهول مطلقا فلا يمكن التوجه اليه او معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شئ من وجهيه بخلاف التصديق فانه يطلب بحصول تصوراته ورد بان العلم ببعض جهات المجهول كاف فى التوجه اليه واما من جهة الكاسب فلانه اما جميع الاجزاء وهو نفسه او بعضها وفيه تعريف بالخارج او خارج وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقف على تصوره وتصور ما عداه تفصيلا ورد بانه مجموع تصورات الاجزاء والكسب تصور مجموعها وانما الكسب فى استحضارها مجموعة مرتبة فهى من حيث تعلق التصورات بها حد ومن حيث تعلق تصور واحد بها محدود ولشدة اتصال الاعتبارين قد يتوهم اتحادهما وانما المتحد مجموع الاجزاء والماهية لاتصوراتها وتصور الماهية وايضا تعريف الجزء للماهية انما يستلزم تعريف شئ من اجزائها لو لم يكن بمجرد تمييزها عما عداها تعريفا لها وكان العلم بها نفس العلم بالاجزاء كما انها نفسها وايضا التعريف بالخارج انما يتوقف على الاختصاص لا العلم به ولو سلم فيكفى تصوره بوجه وتصور ما عداه اجمالا

منه

حتى لوعلم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في نقد المحصل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المط الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اي لا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والآخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكر هو في نقد تنزيل الافكار ان المط المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيأ من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الآخر ولو فرض تداخلها ينقل الكلام الى تعريفه للجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا بط لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ماعداها وهذا تصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطل والخارج وسنبطله لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج وكانه على حذف الباء اي عرف بالخارج او عرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج لا الخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ماهو تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها وللطهور المنع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو تقرير المطالب العالية ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجنا الى التفصي عن الاشكالات الثلاث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف به لو لم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بان تلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق به تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم في الحد تفصيل وفي المحدود اجمال ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير اثر للنظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا بل تكون مطلوبة وينقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان تكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها مجموعة مترتبة بحيث تفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري وعلى ذا فقس وقال في المواقف قد سا في قولهم لمجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لا ان ثمة حصول مجموع يوجب حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب

حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب
حصول امر آخر هو تصور المجموع عني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فباطل لايشهد له
ضرورة ولابرهان بل يكذبه الوجدان ولاعبرة بالقياس على الوجود الخارجي لانه لاحجر في تصرفات
العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا فشيئا ولم يزد في حل الاشكال
على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها مقدم ولايجدي نفعا لان المحدود ايضا كذلك
فلابد في بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا
محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فبانا لانسلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا
من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة وتفتقر الى حضورها مجموعة مترتبة ممتازة عما عداها
ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لايلزم
ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لابد من ملاحظتها مجتمعة
متميزة عن الاغيار ويجوز ان تبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز عما عداها
من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولوسلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات
ويعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها اوغيره ويصح التعريف
بالخارج على ماسيجيء وبماذكرنا يندفع مايقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لايكون العلم بها
علما بها وان معرف الشيء سبب لمعرفته ای حصوله في الذهن فكيف لايحصل شيئا من اجزائه
وان علة حصول الشيء لولم تكن علة الشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول
الكل بدونه فلم يكن علة وانتقض بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول
شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لانسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه
بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يتقدم
العلم باللزوم ولوسلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ماعداه اجمالا كما في اختصاص
الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه في حيزين واشتغال حيز بمتحيزين والى هذا
التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده
بين الانتفاء عن جميع ماعداه وينبغي ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لابد ان يكون
ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها
بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس
المتأخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فتحصل معرفتها بها
كما ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي
اجزاؤه وبها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشيء
ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة فيه فتركب الشيء
منها ومن غيرها فلا تكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لوكان الشيء غير جميع الاجزاء
فتمام حقيقته اماذلك الغير وحده فلايكون المفروض اجزاء اومع الاجزاء فلايكون جميعا
واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لايستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس
المتأخر ولوكان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي
يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف
والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان مجرد جميع اجزاء الشيء
ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي هي لكن لايخفى ان هذا
راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ بحصولها

في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان محصل الاثنين بتحصيل واحد وبتحصيل واحد آخر وبضم احدهما الى الاخر لا يكون محصلا للاثنين بنفسه بل يكون محصلا له بجميع اجزائه المادية والصورية (قال المبحث الثالث٤) اقول لما كانت العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكريها من مبادي الكلام ليعلم ان ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل او لا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم وحينئذ ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله او لتدنس الفطرة بعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله لا يخلقه على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبره هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات علوم السببية غير

٤ العلوم الضرورية تنحصر في ست بديهيات يحكم العقل بها بمجرد تصور الطرفين وتسمى الاوليات ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر وتسمى الحسيات او باطن وتسمى الوجدانيات وفطريات يحكم بها بواسطة لا تعزب عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها معها ومجربات يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس النفس وستعرفه متن

معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا كان من المعلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس (قال وقد تحصر في البديهيات والمشاهدات ٢) ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر له في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وبهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذي نجد انفسنا مضطرين اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول البتة بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبرين ضروري مأخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عليه السلام وكل ما هو خبر النبي عليه السلام فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فمعناه ان الخبر بكونه كلام النبي صلى الله عليه متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء (قال واما المنكرون ٣) قد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول لا يقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه اطنب الامام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادي اول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست بيقينية واعتذر بان المراد ان جزم

٢ انما اهملهما لكل اولان ضرورية ما سواهما بل يقينية المجربات والحدسيات لا تخلو عن نظر الا ان المحققين منهم لم يجعلوه من الضروريات بل بواسطة والنزاع لفظي فان قيل كيف ينازع في المتواتر وهو نوع من الحسي قلنا الكلام في مضمون الاخبار المسموعة كوجود مكة مثلا فقول الرواة انه عليه الصلوة والسلام قال البينة على المدعي مسموع والعلم بان هذا حديث النبي صلى الله عليه وسلم حاصل بالتواتر ضرورة او غير ضرورة وبان البينة انما تكون على المدعي حاصل بخبر الصادق استدلالا من

٣ فمنهم من قدح في الحسيات بان الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه لا ينافي الجزم المطابق فيما لا غلط فيه

متن

العقل بالاحكام المأخوذة من الحس قد تتوقف على شرائط ربما لا يعلم ما هى ومتى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط فى المحسوسات وان اى احكامها تكون يقينية وايها تكون غير يقينية صناعة المرايا والمناظر كما جعلوا لبيان ذلك فى المعقولات صناعة سوفسطيقا وماذكر فى تلخيص المحصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من شأنه التأليف الحكمى بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس ردا لكلام الامام بالمناقشة فى ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقينى وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل فى المحسوسات ليست بيقينية لما قد وقع فيهما من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا تصح نسبته الى الاحكام لتصريحهم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم آخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم فى الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن لم يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصى عن مضايق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل فى الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شئ من الشكوك ولا تأمل فى الاسباب وحصرها وانتفائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما فى الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهى لا تقتصر على الافراد المحققة واما فى الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم فى المحسوسات على خلاف ما هو عليه فانا نرى الصغير كبيرا وبالعكس والواحد كثيرا وبالعكس والساكن متحركا الى غير ذلك كما نرى العنبة فى الماء كالاجاصة والجمرة من بعيد كالكرز والقمر فى الماء قريبا والالوان المختلفة فى الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى من فى السفينة السفينة ساكنة وهى متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه فى بعض الصور لا ينافى الجزم المطابق فى كثير من الصور كما فى الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا نعلم على التفصيل وهذا ما قال فى المواقف ان مقتضى ماذكر من الشبه ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات لمجرد الحس لا ان لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملا اى ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اى بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس فيه كثير معنى (قال ومنهم من قدح فى البديهيات٦) قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح فى الفرع القدح فى الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلى فجلى واما كونه اعلى اى اسبق فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه مثلا يلاحظ فى قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائنا وليس بكائن و فى قولنا الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعنى الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشئ موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات

٦ بان اجلاها واعلاها الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون وهو يتوقف على تصور الوجود والعدم وتحقيق معنى الوضع والحمل ودفع شبهاتهم وفيها افكار دقيقة والجواب انه لا يورث شكا فان شئنا اعرضنا وان شئنا نبهنا . متن

التي تورد على الاسرب وهذه الامور الثلثة انما تتبين بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطالب ويتوقف لامحالة على حقيقة هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بديهية العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبهة وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه عسى ان يعترف او يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة ومن الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق مناقض ثم لابد من امكان سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى لاثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن اوليس بكائن فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبي مناقضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود ويتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجيء بيانه وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل انتفاء المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع في كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في قيامه بما لم يكن موجودا على ما سيجيء ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود اولا يكون اسود فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق بجوابه وايضا لما كان المحمول هنا وصفا كان للموضوع موصوفية وهي وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات ولا تندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة فتقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب في الجملة والجواب ما سيجيء من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان تكون عدمية ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافات في العقل فقط لا ينافي انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافة ومنها انا لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجيء بجوابه على انها لا تعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها بلغوا في الكثرة حدا يقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس وفي المعقول يكون شبهة لا اقل (قال ومنهم من قدح فيهما ٩) اي في الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قال في تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم

٩ جميعا وامثلهم اللاادرية القائلون بانى شاك وشاك في اني شاك وهلم جرا وتمسكوا بشبه الفريقين ليورث شكا والحق يهذبهم ولو بالنار ليعترفوا فتنتفي ملتهم او ليحترقوا فتنحط في شعلتهم منه

بجراوالعنادية وهم الذين يقولون مامن قضية بديهية اونظرية الاولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شئ بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا الغلط ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لايخفى مافي كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات اونفي سيما اذاتمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك في كل مايلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين ولاعلى الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الاطريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لااثبات امرا ونفيه فلهذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لاسبيل الى البحث والمناظرة معهم لانهما لافادة المجهول بالمعلوم وهم لايعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتهما التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ عندنا لايتصور كون الضروري مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لثائرة فتنتهم وانطفاء لنائرة شعلتهم (قال الفصل الثالث في النظر[٣]) اورد فيه ستة مباحث اولها في بيان حقيقته لاخفاء في ان كل مطلوب لايحصل من اى مبدأ يتفق بل لابد من مبادى مناسبة له والمبادى لايتوصل اليه كيف اتفقت بل لابد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة عندنا منتقلا من صورة الى صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة متميزة ثم يتحرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق به يقينا اوغير يقين فههنا حركتان يحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة والمبادى من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص مادة الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس ولامحالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لمايمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للمأخوذ وغاية بقصد حصولها وكثيرا مايقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه ولوازمه اكتفاء بمايفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلوب او حركته عن المبادى الى المطالب او ترتيب المعلومات للتأدى الى المجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل ليعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل فيه التعريف بالفصل وحده اوالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه وهذا ماقال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ماذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا مايجعله عبارة عن نفس العلوم المرتبة ومن قال بترتيب امور معلومة

٣ وفيه مباحث المبحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك منه في معقولاتها طلبا لمباديه وتمييزا ثم ترجع ههنا ترتيبا وتأديا الى المطلوب فههنا حركتان وملاحظات وترتيب وازالة للموانع وتوجه الى المطلوب وغاية للحركة وحقيقة النظر مجموع الحركتين لكن قديكتفي ببعض الاجزاء واللوازم فتفسر بالحركة الاولى اوالثانية او ترتيب المعلومات للتأدي الى مجهول او ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول اوتجريد الذهن عن الغفلات او تحديق العقل نحو المعقولات او الفكر الذي يطلب به علم اوظن وربما فسر بحركة النفس في المعاني فيخرج ما يكون لطلب علم او ظن كاكثر حديث النفس ويدخل مايكون لطلب تصور اوتصديق جازم اوراجح من غير ملاحظة المطابقة وعدمها

منن

او مظنونة للتأدي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وحينئذ لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح والا لزم ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل للتأدي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر ومقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا يقينا وله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما كان او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شئ من التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شئ بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شئ ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى ان يقع في مقابلة ذلك الشئ فيبصره كذلك من يريد ادراك شئ ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شئ الى شئ الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب فمن ههنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لا يمده لفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور حتى ان شيئا من تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخيل على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط في الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا فما وقع في المواقف ان المراد به الحركات التخيلية ليس كما ينبغي والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وكانه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لان باقي الحد مغن عنه واعتذاره بانه لم يجعله جزأ من الحد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر وانكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي ابي بكر علم او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة النظر ولا اخلال في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلثة ليس كذلك ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن بل وجب في تعريف الشئ بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف وتفهيما لا اولبيان اقسام المحدود لا للابهام والترديد لينافي التحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة

الظن لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته اذهى الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان
الحكم فى حقيقته لايصلح مصححا وباعثا على التعبير عنه برجحان الظن للفهم الا ان يريد ان اضافة الغلبة
اليه للاختصاص اى الرجحان المعتبر فى الظن وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن
غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلث خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل
بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة فى المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب
فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى يطلب به الظن اوغلبته فلايمنع الاقتصار (قوله المبحث
الثانى النظر٦) سواء جعلناه نفس الترتيب اوالحركة المفضية اليه يستدعى علوما مرتبة على
هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اى
الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الحصلة صورة له وقد يضافان الى النظر لهذه
الملابسة او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما فى عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف
ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع فى عبارة البعض ان الصورة هى ذلك الترتيب الا ان المحققين
على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما اوجعلها بهذه
الحيثية والصورة هى الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لهما انها واحدة واتفقوا
على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدى الى المطلوب والافاسد لايؤدى اليه
وصحة المادة فى المعرف ان يكون المذكور فى معرض الجنس جنسا للماهية وفى معرض الفصل
فصلا لها وفى معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور فى الحد التام الجنس
والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفى الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطلوب
صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على مابين فى الصناعات الخمس وصحة الصورة فى المعرف
ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث تحصل صورة وجدانية موازية او مميزة لصورة
المطلوب وفى الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة فى الانتاج على ما فصل فى ابواب القياس
والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان فى تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة
والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلى والخفى بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف
والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت فى الجلاء وقد تكون نظرية تنتهى الى الضرورى بوسايط
اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية للاشكال وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز
بانقسام النظر الى الجلى والخفى واختصاصه بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر الى الصحيح
والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المقرون بشرائطه٤) قال
الامام لانزاع فى ان النظر يفيد الظن وانما النزاع فى افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع
من الفلاسفة فى الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لايمكن تحصيل اليقين
فى المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب
بان يكون محل النزاع اذ لايتصور تردد فى ان الحاصل من ضرب الاثنين فى الاثنين اربعة وبالجملة
لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او فى الالهيات
موجود فى الجملة ولما قصد الآمدى اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة
عنا فى اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه فى القطعيات اذ النظر
فى الظن لايفيد العلم وفاقا وبان لايعقبه شئ من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لاعلم
ح بل لاظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضد الادراك على ما هو رأى المتكلمين وان لم يوافق
اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعى استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر فى الظن لطلب العلم
يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المط ولينناول النظر المط به التصور هذا وظاهر كلام

٦ ان صحت مادته وصورته فصحيح والا ففاسد متن

٤ يفيد العلم متن

المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا في قولهم العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور والتصديق تكلف منا (قال بمعنى حصوله عقيبه ٧) يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فعندنا هي بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اى تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما سبق من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء واثر المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح والنظر على اى تفسير فسر فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد تفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعى وان ادى بصورة قياس منطقى بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا الزام لانهم انما قالوا بالحكم اعنى عدم التوليد في الاصل اعنى في التذكر لعلة لا توجد في الفرع اعنى ابتداء النظر وهى كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل منهما بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الاصل اى لا نم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو قلنا بتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التى سبقت والآخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز ان تكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هى بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذى هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على انفسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وذكر حجة الاسلام الغزالى انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذى لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو رأى المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضى ابى بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا او صرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادى فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالى بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازى على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع

٧ عادة مع الكسب او بدونه او لزوما عقليا بخلق الله تعالى عندنا وتوليدا عند المعتزلة ووجوبا لتمام الاعداد وكمال الفيض عند الحكماء متن

ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدور الله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان فعل القادر امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عنه لايقال المراد لوجوب بالاختيار على ماسيجيء لانا نقول فح يجوز ان لايقع ما لاتعلق به القدرة والاختيار و يكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثرآخر كالنظر لاينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لايخلقه ولاملزومه لابان يخلق الملزوم ولايخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط اولا بوسط وان جواز ترك المقدور لايمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع امر هو ايضا مقدور وهذا كالمولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لايتمكن من تركه اصلا ولوصح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لايمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق بالنار والى المذاهب الثلثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه اولزوما عقليا (قال فان قيل ٧) تقدير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا اونظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لوكان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لوكان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لاعلى العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم فانما مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بتحققها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم و بتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لوكان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال و تقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولانسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك و في كثرة التفات النفس اليها او نختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظر اذ لامعنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل

٧ الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه العقلاء ولكان مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين من الجلاء وان كان نظريا كان موقوفا على ما يتوقف عليه وهو دور ومعلوما قبل ان يعلم وهو تناقض قلنا ضروري وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات لتفاوت في الالف وخفاء في التصورات او نظري ويكتسب بنظر آخر ضروري المقدمات من غير تناقض. كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث انه نظر وقد افاد العلم بحدوث العالم ضرورة فالنظر يفيد العلم ثم يعلم ان ذلك ليس بخصوصية بل لصحته وكونه على شرائطه فكل نظر كذلك يفيد العلم فالموقوف المجهول هو المهملة المتصلة او الكلية التي عنوانها مفهوم النظر والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه كالحكم بحدوث العالم تعبيرا عنه بالموجود بعد العدم او المقارن للحادث او المتغير فان قيل لاخفاء في انه ضروري في الشكل الاول نظري في غيره فكيف يصح اطلاق القول باحدهما قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر والتفصيل انما يرجع الى الخصوصيات على انا نقيد ليس بمجرد ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة جهة الانتاج وكيفية الاندراج وحينئذ تساوي الاشكال من

نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين انه لابعد فى اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه و غيره الا انه لما اعترف باثبات الشئ بنفسه اعترض الامام الرازى بان فيه تناقضا و تقدما الشئ على نفسه و جوابه ان نفس الشئ بحسب الذات قد تغاير بحسب الاعتبار فتخالفه فى الاحكام كهذا الذى اثبتناه كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر و مجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التى عنوان موضوعها مفهوم النظر اعنى قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التى موضوعها ذات النظر المخصوص اعنى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشئ الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم بالشئ على الشئ قد يختلف اوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس اوغير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث اومفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادثة فهو حادث اومفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث و بهذا ينحل ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التى من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية حكم بحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لايناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعنى العالم فان قيل لاخفاء فى ان كون النظر مفيدا للعلم ضرورى فى الشكل الاول نظرى فى باقى الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضرورى مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازى او نظرى مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على شرائطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل فانما هو فى الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولاشئ من القديم بمتغير فان العلم الاول ضرورى والثانى نظرى على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين و وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضرورى فى جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل و بدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر ولاخفاء فى ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج تتساوى الاشكال فى الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة وتمام تحقيقه فى شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضرورى وحديث البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا نسلم ان كان الشك فى النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة فى الانتاج فينقل الكلام الى كيفية التئامها مع الاوليين و يفضى الى اعتبار ما لانهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين

الى النتيجة لا قضية هى جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمى مقدمة او جعل عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التى حكم على جميعها بالاكبر فليس بلازم ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج شرط العلم بها لتحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع فى انه لا يكفى حضور المقدمتين كيف اتفق بل لابد من ترتبهما على هيئة مخصوصة هى الجزء الصورى بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لابد مع ذلك فى غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف او العكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان فى حد بث البداهة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك ما لم ينعكس الترتيب مثلا فالمتنازع فى هذا المقام قلنا ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروط بملاحظة لتلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك فى الشكل الاول بمجرد الالتفات وفى البواقى بالاكتساب ويرجع الشكل الى بيان اثبات او نفى هو الواسطة ملزوم لاثبات او نفى هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدل بعض المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال فى الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعى لجواز ان تكون هى نفسها شرائط العلم لزوم النتائج التى هى لوازم الاشكال يعلم لزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بوسط خفى او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل فى لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اتحد اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فانتاجه من شكل آخر لا يتصور الا بتغير احدى المقدمتين او كلتيهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير من الرابع اذ اصدق العكس كليا وحينئذ تتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لا يقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متفاوت الحصول بان يحصل فى البعض بمجرد الالتفات وفى البعض بوسط خفى او اخفى لزم استواء جميع الضروب المنتجة فى حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع بشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشئ والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية فى لزوم النتائج اياها بمعنى حقيتها فى نفس الامر على تقدير حقيتها وانما التفاوت فى العلم بذلك وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات او الاكتساب بخفى او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها (قال احتج المخالف بوجوه ٢) وانما لم نورد الشبهة السابقة فى ضمن الوجوه لانها تنفى ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او فى الطبيعيات والالهيات او فى الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى افادته اليقين الكامل وينبغى ان لا تكون العدديات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفى كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك اولم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضرورى واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب

٢ الاول العلم بكون ما يحصل عقيب النظر علما ان كان ضروريا لم يظهر خلافه وان كان نظريا تسلسل قلنا ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح ممتنع وكذا توقف العلم بانه علم على نظر آخر بل يحصل به نفسه كالعلم بانه لا معارض الثانى افادته العلم تنافى اشتراط عدم العلم قلنا ممنوع فان المراد به بستعقبه الثالث لو افاده التسنة انتج التكليف بالعلم قلنا التكليف بتحصيله وهو مقدور والرابع اقرب الاشياء الى الانسان هويته وقد كثر فيهما الخلاف كثرة لا تنضبط فكيف فيما هو ابعد وابعد قلنا لا يدل على الامتناع بل على العسر ولا نزاع فيه الخامس شرط التصديق وهو التصور منتف فى الحقائق الالهية قلنا ممنوع السادس اوضح الاستدلال على الصانع بدليل فوجه اما ثبوت الصانع فيلزم انتفاؤه على تقدير انتفائه واما العلم به فلا يكون دليلا عند عدم النظر فيه قلنا لا نعنى بافادته ودلالته الا كونه بحيث متى وجد وجد المدلول ومتى نظر فيه علم المدلول فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه ولا من عدم النظر فيه انتفاء الحيثية واورد على الكل ان العلم بان النظر لا يفيد العلم ان كان نظريا استفيد منها فتناقض وان كان ضروريا نبه بها عليه لم يقع فيه خلاف اكثر العقلاء فان قيل عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان افادت الفساد ثبت المطلوب والا فمن

نظرهم الا الجهل وكثيرا ماينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك ينقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا نم ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام فى النظر الصحيح ولازم الحق حق قطعا او نختار انه نظري ولانم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لاجهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذلا يتصور المعارض للنظر الصحيح فى القطعيات وبهذا تندفع شبهة اخرى وهى ان النظر لو افاد العلم فلابد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذلا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا مايظهر المعارض بل نظري فيفتقر الى نظر آخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالعلم بانه لامعارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولانم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولانم توقفه على نظر آخر وههنا بحث نطلعك عليه فى آخر المقصد وفى تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما محال كانه على حذف المضاف اى علمية العلم الحاصل اعنى كونه علما ولهذا صح منه اختيار انه ضروري والافالحاصل بالنظر لايكون ضروريا لابمعنى انا نضطر الى الجزم به لجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لايقابل النظري الثانى ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلوكان مفيدا للعلم اى مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمط عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري فى الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لايكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس فكان هذا مراد الآمدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليصح بل بالنظر وهو مقدور والافلا خفاء فى وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لاينافى ذلك ومن ههنا امكن فى القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته التى يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لايتجزأ فى القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسماويات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لاعلى امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اى التصديق فى الالهيات لكان شرطه وهو التصور محققا لكنه منتف اما بالضرورة فظ واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لايفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس فى الالهيات ولايمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا ويدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وان كان الثانى لزم من عدم النظر فى الدليل ان لايكون دليلا لان هذا وصف

اضافى لايعرض الا بالاضافة الى المدلول الذى فرضناه العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لانعنى بكون الدليل مفيدا بشئ وموجبا له انه يوجده و يحصله على ماهو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشئ ومتى نظر فيه علم ذلك الشئ وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لايوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لاينافى كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل مايحتج به لاثبات ان النظر لايفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شئ من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم فى الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء فى الحكم الضرورى وهو باطل بالضرورة وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لايستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لايفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفى الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ماذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المط وان لم يفد كان لغوا وبقى ماذكرنا سالما عن المعارض (قال واما النظر الفاسد ٦) القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا فى ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لايعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضرورى ابتداء او انتهاء سواء كانت المقدمات صادقة اوكاذبة كما فى المثال المذكور واما الثانى فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التى يلزمها النتيجة والصحيح انه لايستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط بان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لايكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ماهو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لانزاع فى ان الفاسد صورة لايستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لايستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئى كما فى المثال المذكور ومرادنا نفى الايجاب الكلى لعدم اللزوم فى بعض المواد والقائلون بانه لالزوم اصلا يريدون اللزوم الذى مناطه صفة فى الشبهة بمعنى ان شبهة المنظور فيها ليس لها فى ذاتها صفة ولاوجه بكونهما مناطا للملازمة بينها وبين المطلوب والالما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم فى الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة فى ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر فى بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات فى المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر فى شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام اوعدم اعتقاد حقية المقدمات كما ان نظر المبطل فى دليل المحق لايستلزم العلم بذلك وماذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل (قال المبحث الثالث يشترط ٢) للنظر صحيحا كان اوفاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم و الغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذلاطلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اعنى عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اما لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو رأى ابى هاشم والجهل المركب مقارن للجزم فيتناقضان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء

٦ فالصحيح انه لا يستلزم الجهل اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط فلان الكاذب قد يستلزم الصادق كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب وكل ماهو اثر الموجب فهو حادث نعم قد يفيده كما اذا اعتقد انه غنى وكل غنى قديم
متن

٢ المطلق النظر بعد شرائط العلم عدم الجزم بالمطلوب او بنقيضه اذلاطلب مع ذلك وتعدد الادلة انما هو لزيادة الاطمئنان او لتحصيل استعداد المقبول فى المتعلم بالاجتماع اوفى كل متعلم بدليل آخر وقال الامام المطلوب بالدليل الثانى كونه دليلا وهو غير معلوم و يشترط للنظر الصحيح ان يكون فى الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالته دون غيرها وهى الامر الذى بواسطة ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول كامكان العالم اوحدوثه لثبوت الصانع فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكانه او حدوثه هوجهة الدلالة وهذه الامور متغايرة فتتغاير العلوم المتعلقة بها الا ان جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول فمن ههنا يوهم ان العلم بها نفس العلم بالمدلول
متن

على ما هو رأى الحكماء من ان النظر لايجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضى بل ذهب الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وماذكرنا مع وجازته اوضح مما قال فى المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثانى عدم ضده اى ضد النظر جنسه اى من ضده ماهو عام اى ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ماهو خاص اى ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج فى شرائط العلم فيكون فى عبارتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمط يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم و بهذا يظهر ان تفسير الضد العام فى عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة و الخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب و الجهل المركب به كلام من قبيل الثانى فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر فى دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم اوالظن لكن قد يورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة اوالى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة فى قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل وللبعض آخر من دليل آخر وربما يحصل من الاجتماع كما فى الاقناعيات و قال الامام النظر فى الدليل الثانى نظر فى وجه دلالته اى المط منه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات و بالتعين وهوالقضية التى موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا فى الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهى الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احداهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على ماهو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هوالدلالة وامكان العالم او حدوثه الذى هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام لما كان جهة الدلالة فى القياس هوالتفطن لوجود النتيجة بالقوة فى المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول اوغيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنتج وانه غير التفطن لوجوده فى المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف فى هذا البحث هو الاختلاف فى مغايرة جهة الدلالة للمدلول فيتفرع عليه الاختلاف فى تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ماذكر فى المواقف من ان الخلاف فى ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفى ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد فى الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر فى بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة هى العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لابد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا خفاء فى تغاير الاولين وكذا فى مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا فى مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة

نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسئلة انما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجئ في تحقيق التضايف هذا كلامه وانت خبير بان الامر الاعتباري الاضافي هو دلالة الدليل على المدلول لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالامكان والحدوث في العالم ثم ظاهر عبارته ان المحكوم عليه بكونه امرا اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بين (قوله ولا يشترط النظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم ٢) خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد بينا افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية اوغيرها وسواء كان معه معلم اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان نخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ونجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بتأييد الهي او تنتهي سلسلة التعليم الى المعلم المستند علمه الى النبي عليه السلام المستند الى الوحي الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيدنا الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق في البتة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزم من العلم بكونه صادقا لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاد منه الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه يتقدير تمامها انما يرد الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة اما لو اراد والاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الثاني بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه السلام وعدم امتثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته واما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن (قال البحث رابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى ٤) اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا او عقلا ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو

٢ الماثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان يخص الحكم بنظر غير المعلم او ينتهي الى الوحي ولان العلم بصدقه اما بالنظر فتهافت او بقوله فدور او بآخر فتسلسل وقد يجاب بانه بالنظر المقرون بارشاد من المعلم واحتجت الملاحدة بكثرة اختلاف الآراء في الالهيات وتحقق الاحتياج الى المعلم في اسهل العلوم والصناعات والجواب انها لكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم وبمعنى تعسره غير متنازع اذ لا خفاء في ان الارشاد الى المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات متن

٤ لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا اما عندنا فبالشرع بالنص والاجماع اذ حكم العقل معزول لما سيجئ واما عند المعتزلة فعقلا لكونها دافعة لضرر خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف في الاغلب لعدم الشعور ولو سلم فالخوف بحاله لاحتمال الخطاء وكون العارف احسن حالا ليس على اطلاقه بل البلاهة ادنى الى الخلاص كما في الصبي والمجنون وقد ينازع في امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل او تكليف الغافل وفي الاجماع على وجوبها فلقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد وفي ان النظر مقدمها فقد تحصل بمثل التعليم والالهام وفي اطلاق وجوبها اذ هو مقيد بالشك او عدم المعرفة وفي وجوب المقدمة لجواز ايجاب الاصل مع الذهول عنها فيجاب بانه لا غفلة مع فهم الخطاب والاجماع على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء انما كان بالادلة الاجمالية على ان جواز

خوف العقاب فى الاخرة حيث اخبر بجمع كثير بذلك و خوف مايترتب فى الدنيا على اختلاف الفرق فى معرفة الصانع من المحاربات و هلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع ظن الخوف فى الاعم الاغلب اذ لايلزم الشعور بالاختلاف و بمايترتب عليه من الضرر ولابالصانع و بماترتب فى الاخرة من الثواب و العقاب و الاخبار بذلك انما يصل الى البعض و على تقدير الوصول لارجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع و بعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلانسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب اوالاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لاشك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال و تحصيل الاحسن واجب فى نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولاقطع بذلك بل ربما يحصل ويقع فى اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرناه تتميم للدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة و على مافى المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولامفتقر الى حله لكونه منعا على مقدمات مثبتة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفى الالهيات و بلامعلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة و بعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهى خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضرورى والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه و لم يفهمه لامن لم يكن عارفا بماكلف بمعرفته و تحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم و القدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثانى انا لانسلم قيام الدليل على المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لااله الا الله فلانه ليس بقطعى الدلالة اذ الامر قد يكون لاللوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعى السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعى الاجماع على انه يكفى التصديق علما كان او ظنا اوتقليدا فان الصحابة و التابعين رضى الله عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد و الانقياد و لايكلفونهم التحقيق و الاستدلال و الجواب ان الظن كاف فى الوجوب الشرعى على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه فى الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم به على الكذب فيفيد القطع وماذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك و انما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة فى ترتيب المقدمات و تحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها و تقرير الشبه باجوبتها على انه لوثبت جواز الاكتفاء بالتقليد فى حق البعض فهو لاينافى وجوب المعرفة بالنظر و الاستدلال فى الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالى ترفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لامخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلى يتمكن معه من ازاحة الشبه و الزام المنكرين و ارشاد المسترشدين فرض كفاية لابد من ان يقوم به البعض الثالث انا لانسلم ان المعرفة الكاملة لاتحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على مايراه الملاحدة او بالالهام على مايراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على مايراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على مايراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضرورى من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهر او خفى اما التعليم

ترك للبعض لاينافى الوجوب فى الجملة و احتياج طرق تحصيل غيرالضرورى الى نظر ما ضرورى اوالحكم مختص بالاغلب ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقييده بتلك المقدمة كوجوب الصوم بالنسبة الى [illegible] والاقامة والحج بالنسبة الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كذلك لامعنى لايجابها سوى ايجاب تحصيلها وايجاب سببها قطعا كما في الرغبة فى ايجاب القتل ولو اكتفينا بالاجماع على وجوبها لكفانا هذه المؤنات منه

فظاهر لانه ليس الا الاعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي وكما لا يتم الابصار الا بهما لا تتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه اخبار معصوم آخر ما لم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد طمانينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لا يحتج لظهور كونه طريق العامة الرابع انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى يجب مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لا تجب الاقامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر تجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا ويندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما وانما لم يورد في المتن لما سيجيء من النزاع في مقدورية بهما وفي كون الشك غير واجب الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقديري وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به حينئذ تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا بخطاب الشارع على ما هو المتنازع والجواب تخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات الى غير ذلك (قال قالوا لو لم يجب الا شرعا ٤) احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبي عليه السلام اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب

٤ لكان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه بالشرع وثبوته بالنظر ولا يمكن للنبي الزامه وهو الافحام واجيب بانه مشترك الالزام اذ الوجوب العقلي ايضا نظري فله ان لا ينظر ولا يستمع الى ما يوضع له من المقدمات وبان صحة الالزام انما تتوقف على تحقق الوجوب لا على العلم به والمتوقف على النظر هو العلم به لا تحققه

متن

جايز ولا يجب على مالم يثبت الشرع لانه لاوجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظرى لاضرورى فان قيل قوله لا انظر مالم يجب ليس بصحيح لان النظر لايتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لايكون النبى ح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام واجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفى ماهو الحق عنده فى صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظرى يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفى الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من النظريات الجلية التى يتنبه لها العاقل بادنى التفات اواصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات قلنا لوسلم فله ان لايلتفت ولا يصغى فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الامر لاعلى علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لاتحققهما فى نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لايثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لاانظر مالم يجب وان اراد فى الوجوب التحقق وفى الثبوت العلم به لم يصح قوله لايجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لايتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا ما قال فى المواقف ان قولك لا يجب على مالم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لوكان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر ان والعائد اسم الاشارة وان خص ارادة العلم بقوله لايثبت الشرع مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صحت جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته فى فساد صورته وبالعكس (قال المبحث الخامس اختلفوا فى اول ٨) مايجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ وهو النظر فى معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال القاضى والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا قال فى المتن والا فالثانى اى النظر او القصد اليه لايقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمط فينبغى ان يكون اول الواجبات لانا نقول هوليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولوسلم فوجوب النظر مقيد لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنهما ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذلابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المط او نقيضه على ماسبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله اواستدامته بان يحصل تصور الطرفين و يترك النظر فى النسبة ولاشئ منهما بمقدمة واعتراض المواقف بانه لولم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لماسبق من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لايكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلايجب تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال فى المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لاللمعرفة وكلا الوجهين ضعيف

٨ الواجبات فقيل معرفة الله تعالى لانها الاصل وقيل النظر فيها او القصد اليه لتوقفها عليه والحق انه ان اريد الواجب بالذات يكون مقصودا فى نفسه فالاول والا فالثانى واما عدم المعرفة فليس بمقدور او الوجوب مقيد به واستدامته ليست بمقدمة وقيل الشك لان القصد بعده ورد بانه ليس بمقدور لكونه من الكيف كالعلم ولا مقدمة لتأتى النظر عند الظن والوهم وان اريد به مايتأتى بهما وجعل مقدورا بمعنى امكان تحصيله فوجوب النظر مقيد به اذلانظر عند الجزم والواجب على المقلد اوالجاهل جهلا مركبا هو النظر فى وجه الدلالة ليقوده الى العلم متن

اما الا ول فلا نهم لايعنون بمقدور به مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان يمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبهما وجوب تحصيلهما واما الثانى فلانه يقتضى ان لايجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن اوا لتقليد اوالجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك يتناولهما لان معناه التردد فى النسبة اما على استواء وهو الشك المحض اورجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب منهما هو النظر فى الدليل ومعرفة وجه دلالته لبؤ ولا الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط اونقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال فى رد الشك المحض انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابى هاشم هو الوجوب العقلى كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعانى التى يطلبها العاقل و يحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلى (قال المبحث السادس ٩) قدسبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصل مادة مركب يوصل الى المط والثانية صورته والمط اما تصور اوتصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حدا ورسم وكل منهما اماتام اوناقص لان التمييز امر لابد منه فى التعريف لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه فى اللغة المنع ولابد فى المعرفة من منع خروج شئ من الافراد ودخول شئ فيه مما سواها فاكان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها سمى المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعنى مايقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتى المشترك وكمال العرضى المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والا يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام اومع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك فى اصطلاح الجمهور حيث حصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظى منه اعنى بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام مايفيد امتياز الماهية عن جميع ماعداها والناقص مايفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر رأى المتأخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اى مطردا ومنعكسا حتى لايجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق ويسمى الدليل لمافيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما فى التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذ لابد من مناسبة بين الحجة والمط ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المط فهى القياس اذ النتيجة مندرجة فى مقدمتيه وان اشتمل المط على الحجة فهى الاستقراء اذ المط حكم كلى يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثانى لابد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما اويند رجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذى هو العلة وهذا ماقال الامام انا اذا استدللنا بشئ على شئ فان لم يدخل احدهما تحت الاخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلى على الجزئى وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء

٩ كمال النظر تحصيل طريق يوصل بالذات الى مطلوب اما تصورى وهو المعرف حدا ورسما تاما وناقصا اذ لابد من مميز ذاتى اوعرضى مع الجنس القريب اوبدونه واماتصديقى وهو الدليل اماقياسا استثنائيا متصلا ومنفصلا اواقترانيا حمليا وشرطيا واما استقراء تاماوناقصا واماتمثيلا قطعيا وظنيا اذلابد من اندراج المطلوب تحت الدليل او بالعكس اوا ندراجهما تحت ثالث معنى

وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص تصريحا بان المراد الجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على ان تفسير الجزئي الاضافي بالمندرج تحت الغير مساواتفسيره بالاخص تحت الاعم لا اعم منه على ماسبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج منبئ عن كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ماله النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لايجدي نفعا اذلايتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولاشئ من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلايتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر تحقق ملزومه وكلما تحقق ملزومه فهو متحقق اومضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف والفقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل لمافيه من تسوية الجزئيين في الحكم لتساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة اونقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم تبق قضية بواسطة اداة الشرط على ماصرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفي الشرطية كما يخرج عن ذلك لنقصان فيه مثل قولنا زيد قائم بحذف الربط والاعراب سمي استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية اورفعه والا سمي اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كان تألفه من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمهما في ذلك الكلي على سبيل العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم وهو لايفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه لتثبت مساواتهما في الحكم فقطعي ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والافظني ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابا كان اوسلبا لامر ثالث فيشمل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولاشئ من الانسان بصهال اذقدحصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الآخر اواثبات ايهما كان ليلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي

غيره صاحب الموافق الى ماهواوجز واشمل وهو ان يثبت المنافاة بين الامرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الآخر يعنى اذا ثبت المنافاة بينهما فى الصدق والكذب جميعا كما فى الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان فى الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان فى الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال وقد يقال الدليل ٩) فى اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذى يمكن ان يتأمل فيه وتستنبط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان اوظنيا وذكر الامكان لان الدليل لايخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا توصل بالفاسد اليه وذلك بان يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليتناول التفسير الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل بالنظر فى العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر فى النار الى الاشراق اى الى التصديق بذلك وما يقال ان الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان اوسلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل بتحقق شئ آخر وهو المدلول وح لايخرج مثل الاستدلال بنفى الحيوة على نفى العلم ولايلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم لمايفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذاحملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بمايؤخذ من النظر فى وجه دلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التى من جملتها التفطن لجهة الانتاج وكيفية الاندراج اذ لايلزم العلم بالمطلوب الاحينئذ لايقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لانانقول لوكان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون الثانى كالمثلث لايتحقق بدون تساوى زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انماهو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انماتظهر فى العلم بالملزوم وبتحقق اللازم (قال والدليل ٨) قد ينقسم الى العقلى والنقلى وقد ينقسم اليهما والى المركب من العقلى والنقلى وهذا يوهم ان المراد بالنقلى مالايكون شئ من مقدماته عقليا وهو باطل اذ لولم تنته سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بان من حصره فيهما اراد بالنقلى مايتوقف شئ من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل والسماع من الصادق وبالعقلى مالايكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلى مايكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب مايكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذلامعنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهى وانماقيد المقدمات بالقريبة لان النقلى ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلى كما مر فلايقابل المركب بل يندرج فيه هذه اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلامعنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه المطلوب ان كان بحكم العقل فعقلى والافنقلى ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عندالعقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لايجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لاغير كالحكم بوجوب الحج وبكون زيد فى الدار والافان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر ومايبتنى عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبى ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لاغير لئلا يلزم

٩ لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم كالعالم للصانع و كثيرا ما يخص بالجازم ويقابله الامارة متن

٨ ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلى والافنقلى سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل اولا وقد يخص النقلى بالاول ويسمى الثانى مركبا واما النقلى المحض فباطل اذ لا بد من ثبوت صدق المخبر بالعقل والمطلوب ان استوى طرفاه عند العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل والافبكل منهما . متن .

الدور و الا امكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذ اصح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل و النقل كان المثبت ما افاد العلم اولا و اعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع و بعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير و اما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد او جماعة يظن المستدل صدقه كالمنقولات عن بعض الاولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع و بعثة الانبياء (قال و لاخفاء في افادة النقلي الظن ؟) و انما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعه الى روايتهم اذ لاطريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعني ماوقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى و بين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له و على عدم اضمار شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ماظاهره عموم الافراد او الاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد مايفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى المطلوب عن ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لايرجعون وقوله تعالى لااقسم بيوم القيامة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي واجبة الحذف و كثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه و بين الاضمار بان المضمر مابقي له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم باضمار قدمت وبالجملة فلاسبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن ومايبتني على الظن لايفيد الاالظن ومن جملة مالابد منه ولاسبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لايجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولاتصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لماسبق من انه لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا ومايفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا و اقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقلي لاستلزامه تكذيب العقلي الذي هو الاصل ثبت انه لايفيد العلم اذ لامعنى لعدم تصديقه سوى هذا ولاحاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لايلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقية شئ او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين و بطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقية النتيجة وهذا لايستلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها وارتفاعها فغاية الامر التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم فذفيه يكون مستدركا في البيان هذا والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ماهو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب

و اما افادته اليقين فيتوقف على العلم [بال]وضع والارادة و ذلك بعصمة رواة [ال]عربية وعدم مثل النقل والاشتراك [و]المجاز والاضمار و المعارض من [ال]عقلي اذ لابد معه من تأويل النقل [لا]نه فرع العقل فتكذيبه تكذيبه [ث]م قد ينضم اليه قراين تنفي الاحتمال [ف]يفيد القطع بالمطلوب وينفي المعارض [...] في العقليات مثل قل هو الله احد [و] لااله الاالله من

والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا هو قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم فلا جزم بمقتضى مجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي لازم حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافي الآخر كما سبق في افادة النظر العلم بالمطلوب وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا ونفيا فضلا عن العلم بذلك غاية الامر ان افادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه بمعنى انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه ويدل على ما ذكرنا قطعا ما ذكروا في بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليتأمل والله الهادي (قال المقصد الثاني ٢) قد سبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عائدا اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة يعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والا فكثير من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدور به وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية ولا يضر كون البعض اعتباريا محضا او غير مختص بالموجود لان بعض ما يبحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونها من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى رأي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات بمعنى انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند من ينفيه وقد تفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع وعلى هذا كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لانه يبحث عن المعدوم (قال الفصل الاول ٧) رتب المقصد الثاني على ثلثة فصول في الوجود والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي

٢ في الامور العامة وهو ما يعم اكثر الموجودات الواجب والجوهر والعرض فيكون البحث عن العدم والامتناع بالعرض وعن الوجوب لكونه من اقسام مطلق الوجوب الشامل وفيه ثلاث فصول متن

٧ في الوجود والعدم وفيه ابحاث البحث الاول تصور الوجود بديهي بالضرورة والتعريف بمثل الكون والثبوت والتحقق والشيئية لفظي وبمثل الثابت العين وما يمكن ان يخبر عنه ويعلم او ينقسم الى الفاعل والمنفعل او القديم والحادث تعريف بالاخفى مع صدقه على الوجود فقهم من زعم ان الحكم كسبي متن

وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ماهو اعرف منه بل ماهو في مرتبته يثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول اللفظ دون اللفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دورا وتعريفا للشيء بنفسه وذلك كثيرا يفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى او انعكس انعكس واما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي يثبت والذي امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان ولو سلم فلا خفاء في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح تعريفا اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الوجود وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الموجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الوجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه تعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال (قال واستدل٦) كان الامام جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة على المطلوب حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزأ من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكن لا يثبت المدعى وهو بداهة تصورا وجود بحقيقته لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قلنا في الاول ممنوع بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به على ما مر في تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له ممكن الاستفادة منه ويبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء فالاستدلال انما هو على العلم ببداهة الاجزاء

٦ بوجوه الاول ان التصديق البديهي بتنافي الوجود والعدم يتوقف على تصوره ورد بانه ان اريد البداهة مطلقا بمعنى عدم التوقف على الكسب اصلا فممنوع بل مصادرة او بداهة الحكم فغير مفيد اذ لا يستلزم تصور الحقيقة ولا ينافي اكتسابه لا يقال بداهة الكل وان توقفت على بداهة الاجزاء لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهتها بل يستتبعه فلا مصادرة لانا نقول توقف العلم ببداهة الكل على العلم ببداهة الجزء ضروري كتوقف الكل على الجزء اذ بداهة الجزء جزء بداهة الكل والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به الثاني انه معلوم يمتنع اكتسابه اما بالحد فلبساطته اذ لو تركب فاما من الموجودات فيلزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في ماهيته او من غيرها فلا بد ان يحصل عند الاجتماع امر زائد يكون هو الوجود فلا يكون الوجود محض ما ليس بوجود والزائد على الشيء عارض فلا يكون التركب فيه واما بالرسم فلما سبق ورد بالنقض الاجمالي لسائر المركبات والحل بان الامر الحاصل يكون زائدا على كل لا على الكل بل هو نفس الكل فيكون التركب فيه ويكون الوجود محض ما ليس بشيء من اجزائه بوجود كسائر المركبات وحديث الرسم قد سبق الثالث انه جزء وجودي وهو بديهي ورد بانه ان اريد التصور فممنوع او التصديق فغير مفيد على ما سبق وقيل لا تصور اصلا من

فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور والقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلهذا لم يتعرض لها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الثاني او جزء مقوم لها ليلزم الاول والا فيجوز ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو ح وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هذا خلف وتقرير الامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور و بما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن التقرير الاول للدليل امتناع تركب الوجود النقض اي اوضح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو ح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هذا خلف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد الزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود

كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء المقابلة فانها لاتكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب من التقرير الثانى انا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولانسلم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لوكان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد فى نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما فى سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عماذكر فى امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء اولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لوثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقى المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودى لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودى بديهى بمعنى انه لايتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان مايتوقف عليه البديهى يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودى بالحقيقة بديهى فممنوع ولو سلم فلانم ان المطلق جزء منه اوتصوره جزء من تصوره لما سيجئ من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجى غيرمقوم وليس العارض جزأ للمعروض ولاتصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اى العلم بانه وجود ضرورى فغيرمفيد لان كونه بديهيا بجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهيا غيرمستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودى وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لادليل عن سالبتين فلابد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ثم دفعهما بان الذى لابد من الانتهاء اليه دليل هو ضرورى لاوجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لابوجودهما فى الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ماصدق عليه الموضوع لابوجوده له وانت خبير بانه لادخل للدليل وترتيب المقدمتين فى الايصال الى التصور وان كلامه صريح فى انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل فى الجملة وان مراد الامام بالدليل الذى لابد من العلم بوجوده هو الامر الذى يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته له نعم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه (قال فان قيل ٨) يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين لبداهة الوجود مع الجواب عنها وهى وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية اوزائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهى وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان المعنى به فيكون تابعا للمعروضات فى المعقولية اذ لااستقلال للعارض بدون المعروض وهو غير بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لايقال الكلام فى الوجود المطلق لا فى الوجودات الخاصة التى هى العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هى الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لايلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ماسيجئ فيكون تابعا لها وهى تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق

٨ هو اما نفس الماهية فيكتسب مثلها اوعارض فلايعقل الا تبعا لها والقول بان الكلام فى مطلق الوجود او المعروض مطلق الماهية لايدفع التبعية بل يزيدها وايضا لوكان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه ولم يختلفوا فى بداهته ولم يحتجوا عليها قلنا قد يعقل العارض دون المعروض ولو سلم فيكفى ماهية بديهية وقد يفسر البديهى لفظا لافادة المراد باللفظ لاتصور الحقيقة وقد يكون تصديق ببداهة البديهى كسبيا اوخفيا فيختلف فيه ويفتقر الى الدليل او التنبيه متن

الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لوكان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لوكان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لانسلم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب لايقال لعارض تابع للمعروض في التحقق حيث ماكان عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسيجئ ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتياله حتى يلزم بداهته بل عارضا لانانقول ليس معنى العروض في العقل ان لايتحقق العارض في العقل بدون المعروض وقائما به كما في العروض الخارجي بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولاجزأله بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل اذلاتمايز في الخارج فتعقل الخاص لايكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لايعرف تعريفا حديا اورسميا لافادة تصوره لكن قديعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول اللفظ وان كان متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لايقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لاتستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا اوبديهيا خفيا لايكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع منه الاختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ماذكر في معرض الاستدلال تنبيهات وقديقال الوجود لايتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لوكان متصورا لكان الواجب متصورا لزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لاتختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتي ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان النفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل واحد كقيام العرض وههنا لوسلم قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك لما سيجئ من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واجيب ايضا الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود النفس كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأى من يجعل الوجود حقيقة واحدة لاتختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها ومنها ان تصوره بالحقيقة لايكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لايعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لاعلى العلم بتميزه ولوسلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لوكان ذاتيا له وهو ممنوع ولوسلم فلانم ان النفي الصرف لايعقل ولوسلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود (قال المبحث الثاني ٧) المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات

٧ الوجود مفهوم و... مشترك بين الموجودات وهي زائدة على الماهيات تنبيه على الاول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية وصحة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان نوقضا بالماهية والتشخص قلنا مطلقهما ايضا مشترك وتمام الحصر في الموجود والمعدوم والقطع باتحاد مفهوم العدم ولو بمعنى رفع الحقيقة فلا تمايز الا بالاضافة

منن

بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين
حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل
من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا
وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم
الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا
وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة
الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع البحث
في ثلث مقامات (١) انه مشترك معنى (٢) انه زائد ذهنا (٣) انه في الواجب زائد ايضا والانصاف
ان الاولين بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا في
الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا وغير متحيز ومع
تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر
المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني انا
نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لقسم
الشيء الى بعض ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان
الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود مجرد
اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولانه لا قائل بالاشتراك بينهما
دون سائر الممكنات اولانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض
ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به
هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وان يكون التقسيم لبيان مفهومات
اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة واما باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لانا نجد
هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان
بالماهية والتشخص حيث يقع الجزم بان لملة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونهما واجبا
او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس
بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات
والتشخصات المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم
الوجود ولا خفاء في ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم
مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم
كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على
اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا
بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله
لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر
واللازم باطل قطعا فان قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها
فلكل وجود رفع مقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة
فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان اللاانسان واللا
فرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد
مفهومه قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا (قال وعلى

الثانى ٩) اى ينبه على زيادة الوجود على الماهية امور فجامع الوجود وتنافى الماهية وذاتياتها (ا) صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها ٢ افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها ٣ اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها ٤ اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون فى الاعيان ومفهوم الانسان والفرس والشجر مختلف ٥ الانفكاك فى التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما فى الخارج فظاهر واما فى الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود فى العقل ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتصور الشئ لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد فى الخارج ما لا نعقله اصلا واما ما قد نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هى هى من غير تصديق بثبوت الوجود العينى او الذهنى لها فاثر اللفظ تعقل ليعم التصور والتصديق وعبارة الكثيرين انا نتصور ماهية المثلث ونشك فى وجودها العينى والذهنى ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافى اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشئ هو المعقول من ذلك الشئ فبعضها يدل على ذلك فى الواجب والممكن جميعا وبعضها فى الممكن مطلقا وبعضها فى صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة فى الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور جزئية من الممكنات والمثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية (قال ومنعت الفلاسفة ٢) احتجت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات (ا) كون الشئ قابلا وفاعلا وسيجئ بيان استحالته ٢ تقدم الشئ بوجوده على وجوده وهو ضرورى الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضى الى وجود الشئ مرتين والى التسلسل فى الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان زوال وجود الواجب وهو ضرورى الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث المعروضية وفاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثانى فلان الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هى الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهى متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هذا خلف وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لا نسلم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا لا نسلم استحالة كون الشئ قابلا وفاعلا وسيجئ الكلام على دليلها وعن الثانى بانا لا نسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضرورى تقدمها بما هى علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما فى اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلاثة للفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضرورى لكنه قد يكون بالماهية من حيث هى لا باعتبار الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها

٩ وصحة سلبه عنها وافادة حمله عليها واكتساب ثبوته لها واتحاد مفهومه دونها وانفكاك تعقله عنها
متن

٢ زيادته فى الواجب اذ لو قام بماهيته لزم كونها قابلا وفاعلا او تقدمها بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول وجواز زوال الوجود نظرا الى احتياجه فى نفسه واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم وعن الاخيرين بمنع الملازمة اذ التقدم قد لا يكون بالوجود كالثلثة للفردية وماهية الممكن لوجوده والمحتاج قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى الماهية
متن

مقتضية له ولامعنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يقتضي احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض في الاثبات للامكان واقتصر على الاحتياج (قال فان قيل ٢) العمدة في احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود امر موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذ تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سبق من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض فقول على طريق البحث دون التحقيق لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هذا خلف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غيرا للوجود لا نسلم ان كل معلول الغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته فيجب اي يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها وسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود (قال وعورضت ٧) استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف الحقيقة لسائر الوجودات الثاني الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود [illegible] مبدأ لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة [illegible] احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون

٢ تقدم المفيد للوجود بالوجود ضروري اذ العقل ما لم يلحظ الشيء وجودا لم يمكنه تعقل كونه مفيد الوجود بخلاف المستفيد فانه لا بد ان يلحظ خاليا عن الوجود قلنا ممنوع اذ لا معنى للافادة ههنا الا اقتضاء الوجود لذاته وعدم تقدمه بالوجود ضروري فان قيل فيكون وجوده معلولا فيمكن قلنا لذاته فيجب اذ لا معنى للوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات متن

٧ بوجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته فتجرده اما لذاته فيعم الكل او لغيره فيحتاج الى الواجب الثاني مبدأ الممكنات حينئذ اما الوجود وحده فيكون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله واما مع التجرد شطرا فيتركب الواجب او شرطا فيكون مبدأ لكل شيء ويتخلف عنه الاثر لفقد شرطه لا لذاته الثالث الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة فيتغايران الرابع الواجب ان كان مجرد الكون تعدد ومع التجرد تركب او بشرطه افتقر وان كان غيره وان كان بدون الكون فمحال وان كان معه فزائد ضرورة امتناع كونه داخلا الخامس الوجود معلوم ضرورة بخلاف الواجب واجيب بانه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق بل الخاص وما ذكر لا يدل عليه متن

الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لابواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزأ للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون في الاعيان فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اي على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها (قال فان قيل ٩) اشارة الى دليل آخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما يلزم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا يبتني كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نسلم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان تكون الوجودات الخاصة مخالفة بالحقيقة يجب للوجود لواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركب كالحيوان لانواعه (قال متواطأ اوشككا ٧) اشارة الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في لازم واحد غير ذاتي سواء كانت مقولية عليها بالتواطئ كالماهية على الماهيات والتشخص على التشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على اشياء بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ما سيأتي

٩ الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمها ذات ممنوع بل الوجودات مخالفة بالحقيقة يجب للبعض منها ما يمتنع على البعض كالانوار ويصدق المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي منه

٧ وهو الحق لكونه في الواجب اولى واشد واقدم . منه

فلايكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولايلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافها بالعروض واللاعروض وفي البداية للممكنات وعدم البداية الى غير ذلك والعجب ان الامام لما اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبية لااشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لايمكن توجيه شك مخيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيأ منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا اوكون الوجودات متساوية في اللوازم (قال فيزيد عليها ٨) دفع لما سبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه في العروض واللاعروض على تقدير التواطئ محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطئ قد لايكون ذاتيا لما تحته بل عارضا تختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بها بان يكون كل منها عارضا للماهية قائما بها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود او المشكك وجودا قيوما اي قائما بنفسه مقيما لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لايستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لا ستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قيل ٩) اي في اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لاتشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلانسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لايقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلانسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لاينفي الاشتراك في عارض وهو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات واشخاصها يشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينهما (قال وذهب الشيخ ٧) احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزأ منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما لان ما لاكون له في نفسه لايكون محلا ولا حالا لا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما في جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فصفتها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي

٨ ولانسلم زيادتها على ماهيتها منه

٩ فتتباين الوجودات قلنا بمعنى عدم التصادق غير محال وبمعنى عدم التشارك في مفهوم الكون غير لازم كافراد الماشي منه

٧ الى ان وجود كل شيء عينه والاشتراك لفظي لانه لو زاد فقيامه اما بالمعدوم فيتناقض او بالموجود فيدور او بوجود آخر فيتسلسل وايضا فهو اما معدوم فيتصف بنقيضه ويتحقق في المحل ما لايتحقق له او موجود فيتسلسل واجيب عن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هي فان قيل فيقوم باللاموجود وهو اظهر في التناقض قلنا بل بما لايعتبر فيه الوجود والعدم وان لم ينفك عن احدهما فان قيل فيقارن احدهما فيعود المحذور قلنا القيام بها عقلي فيكفي حصولها في العقل من غير اعتباره وان اعتبر فلا تسلسل في الاعتبارات وعن الثاني بان وجود الوجود عينه وانما النزاع في غيره وتحقيقه ان بالوجود تتحقق الاشياء فيكون تحققه بنفسه كحال الزمان مع التقدم والتأخر على انه لااستحالة في كونه معدوما منه

دون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم
وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود
هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام
ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية
عليه بوجود آخر وهلم جرا قيل هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الادلة و لاستلزامه
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس
الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع
جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع
فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات
الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان
الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه
وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة
امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام
الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة
الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض على ما اوردنا
في المتن تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيناقض او موجودة فيدور
او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت
في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه وتتسلسل الوجودات والجواب
اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان نلاحظ
كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ونعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب
الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم وتلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول
ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة
ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود او العدم
نفسها ولا جزأ منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون
موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض الوجود
بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج
فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فيناقض او الوجود
فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه
بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فتلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي
ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون
لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني
فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك
في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل
وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره
والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه
بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء

بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فاقبل فيكون كل وجود واجبا الا معنى له سوى مايكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل و معنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشئ اما من ذاته كما فى الواجب اومن غيره كما فى الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان فى قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا فى العبارة اوالوجود نفس تحقق الاشياء لاما به تحققهما والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحادها به هوية او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هوالعدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذى وجود كما ان السواد ليس بذى سواد والامر كذلك ولايلزم ايضا ان يتحقق فى المحل مالا تحقق له فى نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلايلزم الا تحققه فى العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او تسلسل واجتماع المثلين او اللااسود فتناقض وهوضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم محال وطريانه على محل لااسود يصير حال طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعى ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضرورى فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلامحيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو فى العروض الخارجى كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثانى بان الوجود ليس بموجود ولامعدوم وهوايضا ضعيف لما سيأتى من نفى الواسطة (قال فان قلت ٨) يريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لايخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هوالحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود فى العربية ولفظ هستى فى الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معان لاتكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك فى الممكنات وفى الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحايف الى ان منشأ الاختلاف هواطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح فى ان النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهومعنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لايتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول ادلة القائلين بان وجود الشئ زائد عليه لايفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لايقبله العقل وان وقع فى كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشئ نفس ذاته لايفيد سوى ان ليس للشئ هوية وللعارض المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشئ هوالمفهوم من ذلك الشئ فان هذا بديهى البطلان فاذن لايظهر من كلام الفريقين ولايتصور من المنصف خلاف فى ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لاعينا اى بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية

٨ لاخفاء فى ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الانسان مثلا وليس لفظ الوجود وما يرادفه من جميع اللغات موضوعا بالاشتراك لمعان لاتكاد تتناهى واحتجاج الفريقين يشهد بان النزاع فى الوجود بمعنى الكون وليس ما ذكرنا من ان الوجود كما يطلق على الكون يطلق على الذات على ان مفهوم الذات ايضا معنى مشترك فالوجه هذا الاختلاف فان مضمون ادلة الجمهور ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وادلة الشيخ ان ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالجسم مع البياض فلا خلاف فى ان الوجود زائد ذهنا بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لاعينا بان يكون للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض فعند التحرير لايبقى نزاع ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا مكابرة ولايتفرع على الوجود الذهنى سوى ان للمثبت ان يقول زائد فى العقل وعلى النافى ان يقول عقلا اوفى التعقل وليس له نفى التغاير العقلى والاشتراك المعنوى كما فى سائر المفهومات الكلية سيما المنفية فان التعقل عدمهم لايقتضى الثبوت ولهذا جرت كلمة الجمهور بينهم على انه مشترك معنى زائد ذهنا متن

متميزة يقوم احداهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث وبيان المراد ان الزيادة في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين و يظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لاتغاير ولاتمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لانزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شئ في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كالاينفي تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لايقولوا الوجود امر زايد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا (قال هذا في الممكن ٣) يعني ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق و يعبرون عنه بالوجود البحت و بالوجود بشرط لا بمعنى انه لايقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم وهذا لايوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لم لايجوز ان تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقايق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه لايجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لايتكثر ولايصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك اذ لا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقايق متكثرة بانفسها لابمجرد عارض الاضافة لتكون

٣ واما في الواجب فعندنا له حقيقة يزيد عليها وجودها الخاص ذهنا كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة الوجود الخاص القائم بالذات المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات المعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا اذ في الماهية مع الوجود شائبة التركيب والاحتياج ولا كذلك الوجود الخاص مع المطلق فانه كون خاص متحقق بنفسه قائم بذاته غني في التحقق عن المطلق وغيره وانما يقع المطلق عليه وقوع لازم خارجي غير مقوم ولا يتصور هذا في غير الوجود لان احتياجه في التحقق الى الوجود ضروري ومبنى هذا على ان الوجودات مخصصة متكثرة بانفسها مشتركة في عارض هو مفهوم الكون كنور الشمس والسراج و بياض الثلج والعاج لكن لما لم يكن لها اسام مخصوصة توهم ان تخصصها وتكثرها بمجرد الاضافة الى المحال كما في بياضات الثلوج متن

فيما تحت‌منقعة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان فى عارض لنور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين فى العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين فى الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن واقسام العرض وغيرها توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك والانصاف ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق فى وجود الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما فى مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا (قال فان قلت ٣) لما لاح من كلام الفارابى وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجود ابوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع فى الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان فى كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذى هو الكون فى الاعيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون فى الاعيان زائد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذى هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما فى الممكنات ويلزم منه ان يكون فى الواجب وجودان عارض ومعروض وفى الممكن كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا بياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المخالفة وكما لا نزاع لهم فى زيادة مفهوم الكون فكذا فى الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهى وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع فى ان يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما فى الممكنات واذا تقرر انه لا معنى الحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية او جزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان فى الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذى به تحققه فى الاعيان بل نفس تحققه وكل دليل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس فى الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما فى بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضرورى فمن اين يلزم فى الانسان وجودان وفى الثلج بياضان (قال ثم ان جمعا ٨) قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما فى ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص

٣ او كان المطلق عارضا لها لكان فى كل منها حصة من مفهوم الكون كما هو شأن الاعراض العامة فتكون الحصة من مفهوم الكون زائدا على ما هو حقيقة الواجب كما فى الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض وعارض وفى الممكن وجودان وماهية وعلى هذا فى الثلج بياضان وهذا مما يكذبه العقل والحس قلت لا نزاع لهم فى زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذى هو حقيقة الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والحصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة وانما نزاعهم فى ان يكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص فى التعقل وثبوته وبعد القول بالتشكيك فمغايرة الوجودات المخصص من مفهوم الكون ضرورى لكن بحسب العقل دون الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الحصص من مفهوم العام صور عقلية لا تحقق لها فى الاعيان فلا يلزم للممكن وجودان ولا فى الابيض بياضان متن

٨ من المتفلسفة والمتصوفة توهموا ان فى الوجود الخاص مع المطلق ايضا شائبة التركيب والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود وانه ليس معنى كليا يتكثر الى الجزئيات بل واحد بالشخص موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات بواسطة الاضافات ومعنى قولنا الواجب موجود انه الوجود والممكن موجود انه ذو الوجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود البحت ٨

ثم ان اخذ مع المطلق جزء كب اوبجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق ضرورة انه لوارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلى يتحقق له فى الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لاتكثر فيه اجابوا انه واحد شخصى موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات بواسطة الاضافات لابواسطة تكثر وجوداتهما فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود و الى الفرس فوجود آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان اوالفرس اوغيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى وجود القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لايتحقق له الا فى الذهن ضرورى وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا فى ضمن الخاص ثم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه فى تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لوارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اى عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الوجوب لوكان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والقابلية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التى لاتحقق لها فى الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان فى مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اى الوجود الصرف الذى لاتقييد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر فى نفسه انما هو عدم وجود اوعدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به اوغير مؤثر عنده فالوجود بالقياس الى الشئ العادم كماله قد يكون شرا لكن لالذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث لا عدم لاشر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لايعقل له ضد ولامثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو فى القوة لموجود آخر ممانع له والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية للوجود فلايتصور ان يمانعه شئ من الموجودات و عند الخاص لمشارك شيئا آخر فى الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغنى فى قوامه عن الحال ولايتصور ذلك للوجود اذ لايتقوم الشئ بدونه ولوسلم فلايتصور وجودى يعاقبه ولايجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولافصل لانه بسيط لاجزء له عينا ولاذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل فى الخارج ان كان التركيب خارجيا و فى الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا اوموجودا لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان عدما اومعدوما لزم تقدم الشئ بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شئ الا وله وجود وفى بعض المقدمات ضعف لايخفى ولوسلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعانى ولا انتاج عن الموجبتين فى الشكل الثانى وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لايوجب كونه الواجب مالم تتبين مساواتها للزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافى تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اى الامور التى يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل

له وبشرط لا رمزا الى ذلك وكذا قولهم بالوجود خير محض لايعقل له ضد و لا مثل ولاجنس ولا فصل وانت خبير بان هذا ينافى تصريحهم بانه من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه خارجا من المعقولات الثانية اذ ليس فى الاعيان ماهو وجود بل انسان وسواد مثلا وانه ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث وانه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية والنوعية والجنسية وانه يقال على الوجودات بالتشكيك ووجوه فساد هذا الرأى اصولا وفروعا اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى

متن

ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجي ومنهـا انه من المعقولات الثانية اى العوارض التى تلحق للمعقولات الاولى من حيث لايحاذى بهاامر فى الخـارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانهـا امور تلحق حقـايق الاشيـاء عند حصولها فى العقل وليس فى الاعيان شئ هوالوجود اوالذاتيـة او العرضية مثلا وانما فى الاعيـا ن الانسان و السواد مثـلا وههنا نظر من جهة ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودا ت الاشياء من المحمولا ت العقلية و المعقولا ت الثانية وكان الكلام فى الوجود المطلق ومنهـا انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كا ن مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحـا د ث لانه ان كا ن مسبوقا بالغير او بالعد م فحادث والافقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضو ع هوالمحل المستغنى فى قوامه عن الحال ولايتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا مايقابل المحمول وهوالذى يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولوسلم فالقيـام ههنا عقلى والماهية تلاحظ دون الوجود وهذامعنى استغنائه عن العارض وان كان لاينفك عن وجود عقلى وظـاهر هذاالكلام ان وجودات الممكنات انماهى نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضـافة الى المحال وليست امو را متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ماصدق هوعليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كماسبق وجميع ذلك ممايستحيل فى حق الواجب تعالى وتقدس و بالجملة فا لقول بكون الواجب هوالوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا فى الخـار ج ممتنع العدم لذاته ومستلزما لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشيـاء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا فى ثوانى المعقولات وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مماوردت به الشريعة (قال وما اعجب حال الوجود ٨) يتعجب من اختلافا ت العقلاء فى احوال الوجود ومع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغـالب من حا ل الشئ ان تتبع ذاته فى الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم فى انه جزئى اوكلى فقيل جزئى حقيقى لاتعدد فيه اصلا وانما التعدد فى الوجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد اووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلى والوجودات افراده ومنها اختلافهم فى انه واجب اوممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ماذكرنا وذلك هوالضلال البعيد ومنهـا اختلافهم فى انه عرض اوجوهر اوليس بعرض ولاجوهر لكونهما من اقسـام الممكن الموجود وهذا هوالحق وفى كلام الامام مايشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيـد جدا لان العرض مالايتقوم بنفسه بل بمحله المستغنى عنه فى تقومه ولايتصور استغناء شئ فى تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم فى انه موجود اولا فقيل موجود بوجود هونفسه فلايتسلسل وقيل بل اعتبارى محض لاتحقق له فى الاعيـان اذ لو وجد فامان يوجد بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هونفسه فلايكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشيـاء بمعنى واحد لان معنـاه فى الوجود انه الوجود وفى غيره انه ذوالوجود ولانه امان يكون جوهرا فلايقع صفة للاشياء اوعرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محـال ولان ماذكر فى زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك فى وجودهـا وجار بعينه فى وجود الوجو د فانا نعقـل الوجود و نشك فى وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل و بهذا يتبين بطلان ماذهب اليه الفلاسفـة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانابعـد ماتصو ر الوجود المجر د نطلب بالبرهـان وجوده فى الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل ولامخلص الابان الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلى كماسبق وقيل الوجود ليس بموجود ولامعدوم بل واسطة على ماسيأتى ومنهـا اختلافهم

٨ اطبقوا على انه بديهى لااعرف منه ثم اختلفوا فى انه جزئى اوكلى واجب اوممكن عرض اولاعرض ولاجوهر موجود او اعتبارى لاتحقق له فى الاعيا ن اوواسطة وافراده عين الماهيـات او زائدة ولفظه مشترك اومتواطئ اومشكك والله الهـادى

متن

فى ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلاف فهم فى ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعرى او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لا على السواء وهو الحق (قال المبحث الثالث الوجود ٢) على مراتب اعلاها الوجود فى الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذى به تحقق ذات الشئ وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود فى الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحققت فى الخارج لكانت ذلك الشئ كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود فى العبارة ثم فى الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد فى اللفظ صوت موضوع بازائه وفى الخط نقش موضوع بازائه اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود فى الاعيان ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فالذهنى على العينى واللفظى على الذهنى والخطى على اللفظى فتحقق ثلاث دلالات اوليها عقلية محضة لا يختلف منهما بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ اى لفظ عبر عن السماء فالموجود منها فى الخارج هو ذلك الشخص وفى الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعنى دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيان يختلف فى الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا آخر كما فى الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف فى الثانية اعنى دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات فى الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها كان بمنزلة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل فى الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل فى الذهن صورة العالم وصورة الحدوث وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود فى الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء ما نعقله من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود فى الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصورة الذهنية فانه مما يكاد يقضى به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة فى النفس فيعلم ثبوت الحكم لما فى الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكتفى بحفظ صور متعددة تترتب ترتب الحروف فى الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة (قال ويستدل ٧) كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له فى الاعيان مقتضيا لثبوت امر فى الذهن ظاهر يجرى مجرى الضروريات حتى ههنا زعم بعضهم ان انكار الوجود الذهنى انكار للامر الضرورى واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له فى الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشئ لما لا ثبوت له فى نفسه بديهى الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحكام واذ ليس فى الخارج

٢ يتناول عينيا او ذهنيا او لفظيا او خطيا والاول متأصل يكون الموجود به حقيقة الشئ والثانى غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم يكون الموجود به صورة الشئ والاخيران مجازيان يكون الموجود بهما اسم الشئ وصورة اسمه ولكل لاحق دلالة على السابق الا ان الاولى عقلية لا يختلف فيها الطرفان والاخريان وضعيتان يختلف فى اوليهما الدال فقط وفى ثانيهما الطرفان جميعا منه

٧ على تحقق الذهنى بانا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له فى الخارج كالممتنعات مع استحالة الاثبات لما لا ثبوت له وبانا نجد من المفهومات ما هو كلى يمتنع بكليته فى الخارج ومن القضايا حقيقية لا يقتصر الحكم فيها على الموجود فى الخارج واعترض بانه يكفى فى الايجاب تميز الموضوع عند العقل وهو معنى التعقل فيرجع الكل الى ان الفهم والتعقل يقتضى الثبوت فى العقل وفيه النزاع والجواب ان اقتضاء التعقل والتميز اضافة بين العاقل والمعقول ضرورى ولا تعقل الاضافة الى النفى الصرف بل لا بد من ثبوت ما واذ ليس فى الخارج ففى العقل فان قيل يجوز ان يقوم بنفسه كالمثل المجردة لافلاطون والمعلقة لغيره او ببعض المجردات كصور الكائنات بالعقل الفعال عند الفلاسفة قلنا معلوم بالضرورة ان الممتنع بل المعدوم سيما ما ليس من قبيل الذوات لا يقوم بنفسه ولا ببعض المجردات بهويته بل بصورته وفيه المدعى من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة لا من جهة استلزامه ان للمعقولات نوعا من التميز غير التميز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل او لاحظه من محل اخر لان اقتضاء التميز الثبوت فى العقل اول المسئلة منه

فى الذهن وتقرير آخر ان من الموجبات مالا تحقق لموضوعه فى الخارج والموجبة تستدعى وجود الموضوع فى الجملة فيكون فى الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فهذه احكام ايجابية فلا يرد عليه لانه ان اريد الثبوت فى الخارج فمحال اوفى الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت فى الجملة وكونه منحصرا فى الخارجى والذهنى لايستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال اوالمصادرة الثانى ان الكلى مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلى ثابت وليس فى الخارج لان كل ماهو فى الخارج متشخص فيكون فى الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهى تستدعى وجود الموضوع ضرورة وليس فى الخارج لانه قد لايوجد فى الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لاتنحصر الاحكام فى الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه اوحادث او مركب من اجزاء لاتتجزا الى غير ذلك من القضايا المستعملة فى العلوم فالحكم على جميع الافراد لايكون الا باعتبار الوجود فى الذهن وفى المواقف مايشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك فى اصطلاح القوم واعترض بانا لانسلم ان الايجاب يقتضى وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته فى نفسه قلنا معنى الايجاب ان ماصدق عليه الموضوع هوماصدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهنى بل اللازم هوتميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى انا نتصور ونفهم امورا لاوجود لها فى الخارج فتكون ثابتة فى الذهن لان تعقل الشئ انما يكون بحصوله فى العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول فى العقل انما هو رأى القائلين بالوجود الذهنى والالكان لعلم بشئ ما كافيا فى اثبات المطلوب والجواب انه لابد فى فهم الشئ وتعقله وتميزه عند لعقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فى العقل اوعن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول اوعن صفة ذات تعلق والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت فى الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات فى الخارج تعين كونه فى الذهن فان قيل فى رد هذا الجواب ان المعقولات التى لا وجود لها فى الخارج لايلزم ان تكون موجودة فى الذهن لجواز ان تكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ماسيأتى فى بحث الماهية وكالمثل المعلقة التى يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا فى عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ماسيأتى فى آخر المقصد الرابع اوقائمة ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات فى العقل الفعال و ينبغى ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا والا فقيام المعدومات بالاجسام مما لايعقل قلنا الكلام فى المعدومات سيما الممتنعات ولاخفاء فى امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهوياتها اذلا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله اياها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة فى العاقل فترتسم الصورة فى القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهنى ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها فى العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم فى العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية يثبت الوجود الذهنى اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترع العقل تلك الصور اولاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة فى العقل هو اول المسئلة (قال تمسك النافون ٢)

٢ بان اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السموات فيه مما يبدهى الاستحالة وبانه لو وجد فى الذهن مالاتحقق له فى الخارج لوجد فيه لان الموجود فى الموجود فى الشئ موجود فيه ورد بان ذلك فى الموجود المتأصل فالحار ما يقوم به هوية الحرارة لاصورتها والمحال حصول هويات السموات فى الذهن لاصورها والحاصل فى الذهن صورة المعدوم وفى الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء فى الكوز والكوز فى الدار

متن

لما كان مبنى الوجود الذهنى على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لوكان تصور الشئ مستلزما لحصوله فى العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا و باردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين و اتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثانى انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها فى العقل عند تعقلها وفى الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها فى الخارج لكونها موجودة فى العقل الموجود فى الخارج مع القطع بان الموجود فى الموجود فى الشئ موجود فى ذلك الشئ كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذى به الهوية العينية وغير المتأصل الذى به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتى الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذى علم بالضرورة استحالة حصوله فى العقل والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية او الجزئية والموجود فى الموجود فى الشئ انما يكون موجودا فى ذلك الشئ اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز والكوز فى البيت بخلاف وجود المعدوم فى الذهن الموجود فى الخارج فان الحاصل فى الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن فى الخارج هوية والوجود متأصل و بالجملة فماهية الشئ اعنى صورته العقلية مخالفة لهويته العينية فى كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزمت المحالات والا لم تكن صورة لها (قال المبحث الرابع ٣) قد اختلفوا فى ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفى انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعنى اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفى الثانى او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة اولا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى فكما ان المنفى ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفى فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد فى المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة فى الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد فى اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شئ فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق فى الخارج او الذهن فموجود وثابت وشئ والا فمعدوم ومنفى ولاشئ واما المخالفون فمنهم من خالف فى نفى الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضى ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اى فى الخارج لان مبنى الكلام على نفى الوجود الذهنى والا فالمعلوم موجود فى الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهى لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا و بقولهم لا موجودة عن الصفات

ظ الحاكم:

٣ الوجود يرادف الثبوت و يساوق الشيئية والعدم يرادف النفى فلا المعدوم ثابت ولا بينه و بين الموجود واسطة وخولف فى الامرين افرادا وجمعا فقيل المعلوم اما لا ثبوت له وهو المعدوم او له ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود او تبعا لغيره وهو الحال فهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فتحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون فى الاعيان فموجود والا فمعدوم وان كان له تحقق فى نفسه فثابت والا فنفى والموجود اخص من الثابت والمنفى من المعدوم فالمعدوم قد يكون ثابتا ولا واسطة بينه و بين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون فى الاعيان فاما بالاستقلال وهو الموجود او بالتبعية وهو الحال والا فمعدوم اما متحقق فى نفسه فثابت اولا فنفى فالمعدوم ثابت بينه و بين الموجود واسطة متن

الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولامعلومة عن الصفات السلبية قال الكاتبي وهذا النقد لايصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لوثبت ذلك من ابي هاشم والافمن المعتزلة من لايقول بالحال ومنهم من يقول بها الا على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابوهاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي لاتكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة لاتوجب لمن قامت به حالا ولاصفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها توجب بمحالها احوالا كالعلم العالمية والقدرة القادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب للمحل حالا كالكون الكائنية والسواد الاسودية والعلم العالمية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والافمعدوم فلاواسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والافنفي وكل ماله كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل مالا تقرر له في نفسه لاكون له في الاعيان وليس كل مالاكون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لامنفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان له ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ماصرح به في تلخيص المحصل من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لايقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق فنفي وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والافمعدوم (قال لنا في المقامين ٤) اى في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذلايعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الانفي ذلك والشيئية تساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكما لاتعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه (قال واستدل ٧) منا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لوكان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين فالزاما واما على النافين فاثباتا بالحجة على ماسيأتي والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري واما التمسك بانه لوكان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض فلايخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لايستلزم ثبوت الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لايتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلا علة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون

٤ الضرورة فانه لايعقل من الثبوت الاالوجود ذهنا اوخارجا ومن العدم الانفي ذلك ولايتصور بينهما واسطة
متن

٧ بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم ينافي المقدورية لان الذات ازلية والوجود حال لايتعلق به قدرة الثاني ان العدم صفة نفي فينتفي الموصوف به الثالث ان ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب الرابع انها غير متناهية مع ان الموجود منها متناه فالكل اكثر من الباقية على العدم بمتناه فتكون متناهية الخامس ان المعدوم ان كان مساويا للمنفي اواخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والالما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق على المنفي فيلزم ثبوته وهو محال ورد الاول بجواز ان يكون اتصاف الذات بالوجود حادثا بالقدرة فان قيل هو منفي والالزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود اجيب بمنع استحالة التسلسل في الثابت واتصاف الثابت بالوجود والثاني بمنع الاولى ان اريد صفة هي نفي والثاني ان اريد صفة منفية والثالث بان الواجب مايستغني عن الغير في وجوده لاثبوته والرابع بمنع ان ما يزيد على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا واثبات ذلك بالتطبيق بينه وبين الكل ضعيف والخامس بان عدم كونه نفيا صرفا لايستلزم كونه ثابتا صرفا بل قد وقد فلا يصدق الا بعض المعدوم ثابت فلايلزم ثبوت المنفي فان قيل المراد انه لوكان اعم لكان متميزا عن الخاص فيكون ثابتا الزاما قلنا فيمنعوا اكثر المقدمات متن

تأثير القدرة فى اتصاف الذات بالوجود لايقال الاتصاف منتف اما اولا فلانه لوثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لاتكون بحسب الخارج الامعدومة اذ الماهية من حيث هى هى انما هى فى التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلانم استحالة التسلسل فى الثابتات وانما قام الدليل عليه فى الموجودات وعن الثانى بانا لانم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد و يصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت فى الخارج وهذا ماذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بها ولم يتصور ذلك فى النفى الصرف انتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود و يجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعها ارتفاعه الثانى ان المعدوم متصف بالعدم الذى هو صفة نفى لكونه رفعا للوجود الذى هو صفة ثبوت والمتصف بصفة النفى منفى كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفى صفة هى نفى فى نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفى فلانم ان كل معدوم متصف بصفة النفى وانما يلزم لو كان العدم هو النفى وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذى هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هى نفى شئ وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به لايلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة فى العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لامعنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقريرهم انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفى فتكون الذوات من حيث هى مسبوقة بالنفى وهو مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفى لاينفى كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها فى العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغنى عن الغير فى وجوده لا فى ثبوته الذى هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة فى العدم غير متناهية عندكم وهذا محال لان القدر الذى خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذى بقى على العدم بقدر متناه وهو القدر الذى دخل فى الوجود فيكون الكل متناهيا بكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب بانا لانم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هى اقل من الكل قطعا فينقطع عند التطبيق الناهى ويلزم تناهى الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفى او اخص منه او اعم اذ لاتباين لظهور التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفى ولاشئ من المنفى بثابت فلاشئ من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لما بقى فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفى فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل بضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الامام على اختلاف

عبارته وقد اعتبر فى بعضها النسب فيما بين العدم والنفى ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا محضا بل ثابتا وهو صادق على النفى انتظم قياس هكذا كل نفى عدم وكل عدم ثابت فكل نفى ثابت وهو مح واجيب عنه بعبارات محصلها انا لانم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف فى الفرق وح لايصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفى ثابتا وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الزامى تقريره انه لوكان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفى وكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفى فيكون ثابتا ضرورة ان ماصدق عليه الوصف الثبوتى فهو ثابت ولاخفاء فى ان الجواب المذكور لايتأتى على هذا التقرير فمن اورده لم يتفطن لمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما ورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث الالزام على انه لوقصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفى ان يقال لولم يكن المعدوم والمنفى واحدا لكان المنفى متميزا عنه وكان ثابتا على ان الحق انه لاتعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا انفصال اوكان المنفى مباينا للموجود كان متميزا عنه وكان ثابتا وليت شعرى كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز فى الحالين فان قيل على التقريرين لماكان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاى حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكليف ليفرع عليه ثبوت المنفى وهلا قال من اول الامر لوكان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفى لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذى هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول المواقف لوكان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان مآل كلامه انه لوكان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلولم يرد بالاول الموصوف وبالثانى الوصف لكان لغوا ومما يجب التنبه له ان المراد بالاعم فى تقرير الامام مايشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفى تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق ويبين الملازمة بانه صادق على كل منفى (قال تمسك المخالف ٦) القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لايتصور الا بالاشارة العقلية بهذا وذاك والاشارة تقتضى ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفى الصرف الثانى انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتى على مايأتى فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضى الثبوت فى الخارج فممنوع وانما يلزم لوكان التميز بحسب الخارج وان اريد فى الذهن فلايفيد وعن الثانى انا لانم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا فى الخارج بل هو اعتبار عقلى يكفى ثبوت الموصوف به فى العقل ثم لاخفاء فى ان الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين وكون الجسم فى آن واحد فى حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة او نقضا على الوجه الاول وبالثانى على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة فى العدم اذلا عدم لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للموجود لاموجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت فى الخارج فان كان موجودا ففى الوجود اومعدوما ففى العدم اولا موجودا ولا معدوما ففى تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها فى العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا فى الخارج ان السواد

٦ بوجوه الاول ان المعلوم متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز انما يكون بالاشارة العقلية والاشارة الى النفى الصرف محال الثانى انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان ثبوتى قلنا كل من التميز والامكان عقلى يكفيه ثبوت المتميز والممكن فى الذهن ولو اقتضيا الثبوت عينا لزم ثبوت الممتنعات لتميزها والمركبات الخياليات لتميزها وامكانها الثالث ان معنى ثبوت المعدوم ان السواد المعدوم مثلا سواد فى نفسه اذ لوكان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير فلايبقى السواد الموجود سوادا ح قلنا م اذكما ترتفع سواديته يرتفع وجوده فان قيل فلا يكون السواد سوادا وهو محال قلنا بمعنى السلب فيمنع الاستحالة او بمعنى العدول بان تتصور ماهية السواد مع كونها لاسوادا فيمنع الملازمة فان قيل السواد سواد وان لم يوجد الغير ضرورة ان لكل شئ ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ماعداه قلنا قطع النظر عن الشئ لايوجب انتفاءه متن

المعدوم مثلا سواد فى نفسه سواء وجد الغير اولم يوجد وبيانه ظاهر لانه لوكان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لايبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذى هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب انالانم استلزامه لذلك وانما يلزم لوكان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود اولازمها فان قيل لوارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لايكون السواد سوادا وهو بديهى الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اى ليس السواد المعدوم سوادا فلانم استحالته وان اريد العدول اى السواد المتقرر فى نفسه لاسواد فلانم لزومه وانما يلزم لوكان السواد متقررا فى نفسه حينئذ فان قيل لكل شئ ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان اومفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره اولم يوجد قلنا لايلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظر الى الغير اولم ينظر وقطع النظر عن الشئ لايوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير اولم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لامع انتفائه (قال هذا فى الشيئية ٩) يعنى ان ماذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو فى شيئية المعدوم بمعنى ثبوته فى الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايع الاستعمال فى هذا المعنى ولانزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا كما فى قوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا لاينفى الاستعمال المجازى بل الحقيقى وماذكره ابو الحسين البصرى والنصيبى من انه حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لايقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ماسيأتى اويمنع عدم قولهم باطلاق الشئ عليه فقد ذكر جارالله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذى لاقائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت فى الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان اومعدوما ومانقل عن ابى العباس الناشى انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لايقبله اهل اللغة ولاتقوم عليه شبهة لامن جهة وقوع استعماله فى غيرماذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن فى مثل قوله تعالى انما امرنا لشئ وكون الاصل فى الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلابد من الرجوع الى امر آخر من نقل اوكثرة استعمال اومبادرة فهم اونحو ذلك (قال احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا ٨) لكان له وجود وتسلسل ولامعدوم والا لاتصف بنقيضه اى بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لايرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلايكون احدهما ولايخفى مافيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفى وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفى ليس ثابتا ولامنفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجرم لان ما ذكرنا قول بالواسطة بين الثابت والمنفى بارتفاع النقيضين واجاب الامام بالمختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لازائد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبى هو ان لاماهية له وراء الوجود وقد يجاب بالمختار انه معدوم واتصاف الشئ بنقيضه انما يمتنع

٩ بمعنى الثبوت العينى واما ان الشئ اسم للموجود او المعدوم اوماليس بمستحيل اوالقديم اوالحادث اوغير ذلك فلغوى والمرجع الى النقل والاستعمال متن

٨ تسلسل ولامعدوم والا اتصف بنقيضه والقول بانه لايرد عليه القسمة اعتراف بالواسطة قلنا موجود ووجوده عينه اومعدوم وانما يلزم الاتصاف بالنقيض لوكان الوجود عدما اوالموجود معدوما الثانى الكلى ليس بموجود والا لكان متشخصا ولامعدوم والا لما كان جزأ للموجود وكذا حال كل جنس اوفصل مع نوعه على انه لووجد يلزم فى الاعراض قيام العرض بالعرض فلذا لاتركب فى الخارج اذليس هنا شئ هو انسان واخر خصوصية زيد ولافى السواد شئ هو لون وآخر قابض للبصر وآخر مركب منهما يقوم واحد منهما بآخر على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل فى شئ وانما التمايز فى الذهن فثبت فيه الكلى والجنس متن

بطريق المواطأة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلانسلم استحالته فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لا حيوان هو السواد والبياض وسائر مايقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى محق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود فلابد فع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية الثاني ان الكلى الذى له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود و الالكان متشخصا فلايكون كليا ولامعدوم والالماكان جزأ من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكلية ولامعدوم لكونه جزأ من الماهية الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لماذكر ولاموجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قيل اى اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اى اللون بالفصل الذى هو قابض البصر مثلا لكونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لايكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم والنعت لايلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لايكون محمولا على المحل الابالاشتقاق وكذا المقوم للشئ بمعنى كونه داخلا فى قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة ليقومه ويحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس لايقتضى كون ذلك الشئ عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الاترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام والى ماذكرنا اشار فى المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل فى شئ ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما ثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولماكان ههنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة وهو ان ليس فى الخارج تمايز بين الكلى والتشخص يحصل من تركيبهما الشخص ولابين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع لظهور ان ليس فى الخارج شئ هو الانسان الكلى وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس فى الخارج شئ هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على مامر من التفصيل قيام العرض بالعرض بل فى الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب العقل فقط فلايلزم منه الاكون الكلى او الجنس موجودا فى الذهن ولااستحالة فيه وانا التعجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذى هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذى ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه (قال وانما يلزم الجهل[٢]) اعترض الامام على قولهم لاتمايز بين الاجناس والفصول فى الاعيان بل فى الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مثبتى الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولاعبرة به فاجيب بان الكلام فى تصور الاجناس والفصول ولاحكم فيه تعتبر مطابقته وانما يلزم الجهل لوحكم بانهما متمايزة فى الخارج ولاتمايز فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والاكان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون فى الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلانسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لواخذت فى الذهن على انها صور لامور متمايزة فى الخارج وان اريد بالمطابقة ان تكون بازائها هوية يكون المتحقق بها فى الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية فى الذهن تلك الصور فلانسلم ان المطابقة تستلزم ان يكون

[٢] او اخذت فى الذهن على انها صور لامور متمايزة فى الخارج متن

هناك امور متمايزة بحسب الخارج ومما يلزم ذلك لولم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ماسيحقق فى بحث الماهية (قال ونوقض الوجهان بالحال ٤) تقرير الاول ان الاحوال لوكانت ثابتة لكانت متشاركة فى الثبوت متخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان مابه الاشتراك مخالف لما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفى فيكون ثابتا ويتسلسل لماذكرتم فى الوجود وتقرير الثانى ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزأ من الثابت وكذا اذا كان جنسا لانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ماذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لاتقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلايتحقق فيها مابه الاشتراك ومابه الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها ويتسلسل ولايتعين حال للكلية وآخر للجزئية اوحال للحالية وآخر للمحلية ليلزم ماذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعتراف كم وايضا لانسلم استحالة التسلسل فى الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته فى الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضرورى لان المعقول من الشئ ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والافمختلفان وماقيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اماحالا اوصفة وعلى التقديرين فلايقوم الا بالموجود ليس بشئ لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال اوصفة موجودة فممنوع واستحالة التسلسل فى الامور الثابتة مماقام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ماسيجئ واماماذكره الامام من انا لوجوزناه انسد ابطال حوادث لااول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لانجوزه فى الموجودات وبه يتم اثبات الصانع وتقرير القوم فى النقض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومشاركة فى عموم كونها حالا ومابه المشاركة غير مابه الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لامعنى للحال الامالايكون موجودا ولامعدوما وهو صفة سلبية فلايكون الاشتراك فيها اشتراكا فى حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولامعدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولامعدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التى يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه وهى لاتوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لايفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التى تدرك بالانفراد والحال لاتدرك بالانفراد والمشترك ليس يدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر اوليس (قال الثالث ٢) اى من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والااحتاج الى ايجاد له محتاج الى آخر وهكذا الى مالانهاية له ولامعدوم والالماكان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكمالم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لايقال ايجاد الايجاد عينه لانانقول مثل هذا لايصح فى الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذى هو الايجاد والجواب انانختار انه معدوم ولانسلم لزوم ان لايكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابى لاتنافى كون الوصف الذى اخذ منه المحمول معدوما فى الخارج كما فى قولنا زيد اعمى فى الخارج واجتماع الضدين ممتنع فى الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم فى الخارج (قال ولهم ٧) اى للقائلين بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة فى العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لاتأثير للمؤثر فى تلك الذوات لانها ثابتة فى العدم من غير سبب وانما التأثير فى اخراجها من العدم الى الوجود

٤ فان الاحوال متماثلة فى الثبوت متخالفة فى الخصوصيات فيزيد ثبوتها ويتسلسل وانها تحمل على جزئياتها فان كانت ثابتة تشخصت والا انتفت وعلى احوال هى اعراض فيقوم العرض بالعرض فان قيل الاحوال لاتقبل التماثل والاختلاف فلايزيد ثبوتها ليتسلسل ولايكون شئ منها كليا وحالا والآخر جزئيا ومحلا على ان التسلسل انما يمتنع فى الموجود دون الثابت قلنا قبول المفهومين التماثل والاختلاف ضرورى وامتناع التسلسل سيجئ
منه

٢ الايجاد ليس بموجود والااحتاج الى ايجاد آخر وتسلسل ولامعدوم والالماكان الفاعل موجدا قلنا عدم مبدأ المحمول لايستلزم عدم الحمل فزيد اعمى مع ان العمى معدوم واجتماع الضدين ممتنع مع ان الامتناع معدوم
منه

٧ على الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات المتحققة فى العدم غير متناهية ولاتأثير للمؤثر فيها ولاتباين بينها وانه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالحيوة والقدرة والعلم مع الشك فى وجوده
منه

وعلى انه لاتباين بين تلك الذوات بمعنى انهما متساوية فى الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لافى الحقيقة والاصح على كل ماصح على الاخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية فى الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز انقطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك فى وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك فى وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية لجواز ان تتصف بذلك فى العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا بعد ما نتصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك فى ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم ان كل ما لو وجد كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نشك فى انه موجود فى الخارج ليس بشئ لانه لايتفرع حينئذ على كون المعدوم شيئا وثابتا فى الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الا ترى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود يفتقر التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان شريك البارى ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للبارى تعالى وتقدس تمتنع ان يوجد فى الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأى القائلين بان للمعدوم صفة (قال واختلافهم[٢]) من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم فى ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول فى المحل التابع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم لانها متساوية فى الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة فى العدم فتكون متماثلة فى الوجود لان ما بالذات لايزول بالعرض واما متخالفة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها فى الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة يتصف بها فى العدم واجيب بان التساوى فى الذاتية لايمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المشاركة فى الوجود وحينئذ لايرد شئ مما ذكر وذهب ابو اسحق بن عياش الى انها فى العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية فى الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لايكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا لتسلسل بل للمباين ولايجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذى هو الذات المطلقة والمعروض الذى هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم فى ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتى الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود اى صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر فى الحيز المعين ويسمونه الكائنية معلل بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصرى وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهرية الا التحيز بالذات ومنها اختلافهم فى ان المعدومية هل هى صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فاثبته ابو عبدالله البصرى ونفاه غيره لانها لافتقارها الى الذات ممكن فان كان علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها فلا توجد الذات وان كان هى الفاعل بالاختيار ابتداء او انتهاء لزم حدوثها وهو محال ومنها اختلافهم فى ان الجواهر المعدومة هل هى اجسام فى العدم فنفاه الجمهور واثبته

[٢] فى ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية وما يتبعها فى الوجود كالحلول فى المحل وان التحيز هل يغاير الجوهرية وان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة وانه هل يمكن وصفه بالجسمية متن

ابوالحسين الخياط (قال ومثل تقسيم الحال ٤) من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك ككونية السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة الوجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر الى مايعود الى الجملة اعني مجموع مايتركب عنه البنية كالحيية وماهو مشروط بها كالعلم والقدرة والى مايعود الى التفصيل اى الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ماييتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل (قال فان قلت ٦) لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبيه على مايصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ماسيجيء فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان انها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض مايتصف به الوجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الموجود ان تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل جزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليست بموجودة ولا معدومة بل واسطة وسموها بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا تكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة (قال واما ابتناء ذلك ٢) اقول ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريبا من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات مايتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومنها مالا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شأنها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا عم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ تكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود ككونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي ماذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود

٤ الى المعلل بصفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل ككونية السواد وتعليل اختلاف الذوات بالاحوال الى غير ذلك متن

٦ بطلان ثبوت المعدوم والواسطة في غاية الجلاء فكيف ذهب على الكثير من العقلاء قلت كان مبنى الاول على ان السواد المعدوم مثلا سواد في الخارج لا يتعلق سواديته باسباب الوجود والثاني على ان من الصفات ماقام الدليل على انها ليست بموجودة ولا سبيل الى نفيها لاتصاف الوجود بها وجد فرض العقل اولم يوجد كالوجود والايجاد والعالمية واللونية جزموا بانها لا موجودة ولا معدومة متن

٢ على انهم لم يجعلوا تقابل العدم والوجود تقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة اذ العدم ارتفاع ما من شانه الوجود فجعلوا المفهومات الاعتبارية التي لا يتصور عروض الوجود لها لا موجودة ولا معدومة فانما يصح اذ لم يجعل الممتنع معدوما متن

من حيث ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل (قال البحث الخامس ٢) قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا محققا في الخارج اوليست للعدمات اوالمعدومات هويات عينية متمايزة فضروري لايتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلة يوجب عدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لاينافي وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز لايكون الا في العقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك بوجود في الذهن على ماهو رأى المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلايكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام وليست لهما شائبة الوجود متمايزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا (قال والعدم قد يعرض لنفسه ٣) لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز ح يكون للموجودات الذهنية على ماهو رأى المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم بالذات لاينافي الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو نفي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ماهو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل فما لايكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لاثابت بل من جهة انه متصور ثابت في العقل وامتناع الحكم من جهة انه لاثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشئ مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شئ مما انتفى فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فتناقض لان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اي لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي لاتناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغير وهو ان يقيد انتفاء الشرط بالدوام اي ما يكون مجهولا مطلقا دائما لايصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشئ مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لايمكن الحكم على ما لايمكن

٢ للاعدام تمايز في العقل اختصاص من عدم المعلول بالاستناد الى عدم العلة وعدم الشرط بمنافاة وجود المشروط وعدم الضد بتصحيح وجود الآخر منه

٣ بان يعقل فيغفل عنه ويكون نوعا من العدم باعتبار ومقابلا له باعتبار كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار فيصح الحكم عليه قسيم له باعتبار فيمتنع فان قيل فمن حيث انه ليس بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم قلنا نعم لكن من حيث انه ثابت ولا تناقض لاختلاف الاعتبارين وكذا الحكم بامتناع الحكم على المجهول المطلق واللاممكن التصور منه

تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد في مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لايتصور اصلا ليس بكلي الى غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا متعدد فالمجهول المطلق من حيث ذاته يمتنع الحكم عليه ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في بيان بطلان قولنا لاشيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شيء اولاشيء وممكن اولا ممكن وبالجملة فاما ب اوليس ب ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وهو انالانم صدق شيء من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لوسلبا عن شيء واحد وههنا كما لاسلب لا ايجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا ينبه القوم بطريق الترديد على ما ذكرنا (قال وبالجملة ٨) فلا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر النقيضين من المفردات كالوجود واللاموجود اومن القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق النقيضين في نفس الامر فيكون النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا وله ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جامعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاثابت في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور واللاممكن التصور يكون الثاني قسيما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون للمتمايزين هويتان عند العقل ولا هوية للاثابت في العقل واللاممكن التصور فيكون كل منهما لاهوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فتكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل ولاتناقض في شيء من ذلك وهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالط (قال المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا ٩) كما في قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولابد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لايصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لاوجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم النوع والنوع كلي والفصل علة الجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لايتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لامعنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان

٨ لاحجر في تصورات العقل فله ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ويعتبر عدم كل شيء حتى نفسه ويقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه والى ممكن التصور واللاممكن التصور ويحكم بالتمايز بينهما فيكون كل من اللاثابت واللاممكن التصور لاهوية له من حيث الذات مع ان له هوية من حيث الثبوت في العقل كاللاهوية واللاهوية
متن

٩ وقد يقع رابطة ولابد في حمل الايجاب من اتحاد الطرفين هوية ليصح وتغايرهما مفهوما ليفيد
متن

الموضوع هو بعينه مايصدق عليه مفهوم المحمول من غيران ينفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما فى القضايا المعتبرة فى العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة اوالخارج اوذهنيا كما فى القضايا الذهنية على ماقالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هوان الذى يقال له المثلث هو بعينه الذى يقال له الشكل وهذا هوالمراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد انذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم ينتقض ولم يتكرر الوسط فى الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول اوالموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولاشئ من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم فى الاحكام من الموجبة المعنى الذى ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب فى الذهنيات ان المعقول الاول الذى يصدق عليه فى الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذى يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد فى ذاته ووجوده العقلى وانما التعدد فى مفهوميهما اللذين كلاهما او احدهما من ثوانى المعقولات فمعنى قولنا شريك البارى ممتنع ان مايصدق عليه فى الذهن انه شريك البارى يصدق عليه فى الذهن انه ممتنع الوجود فى الخارج وعلى هذا فقس (قال ولايلزم فى حملهما على الماهية ٢) قديتوهم انه كما لاواسطة بين الوجود والعدم لاواسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود امامع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا فى حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع امامع اعتبار المحمول فلغو اومع اعتبار عدمه فتناقض فازل ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لايخلو عن المحمول اونقيضه وجودا كان اوعدما اوغيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجئ تقيده من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا اوالعدم فمعدوما اوالسواد فاسود او البياض فابيض من غيران يعتبر معه شئ من ذلك وكذا الثبوت الذهنى وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشئ يستدعى تصوره وهو ثبوت ذهنى لكن لايلزم اعتباره فى الموضوع لان الحكم انما هوعلى الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت اومفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة فى الذهن موجودة حتى لوكان المحمول هو الثبوت الذهنى اونفيه لم يكن لغوا اوتناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهنى (قال ولايشترط ٩) يعنى ان الحكم قديكون صحيحا اى حقا وصدقا وقديكون فاسدا اى باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب فى الاقوال خاصة وليست صحة الحكم مطابقته لما فى الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم فى الخارج كما فى الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتبارى ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن اواعمى ولايكفى المطابقة لما فى الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما فى اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر فى صحة الحكم مطابقته لما فى نفس الامر وهوالمراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه اوليس كذا اى فى حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشئ وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لاذات له ولا شيئية فى الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم نتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء فى ان العقل عند ملاحظة المعنيين

٢ اعتبار الوجود اوالعدم فيها اما لغو اوتناقض كما ان فى حمل الاسود على الجسم لايعتبر فيه السواد وعدمه وانما يجئ ذلك من قبل المحمول وكذا الثبوت الذهنى وان كان لازما
متن

٩ فى صحة الحكم المطابقة لما فى الاعيان اذ قد لايوجد فيها الطرفان ولايكفى المطابقة لما فى الاذهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابقة لما فى نفس الامر ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه اى فى حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما فى العقل الفعال بعيد جدا اذا قصد بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق ممن لايعرفه بل ينكره واما الاعتراض بانه لايشمل علمه ولا العلم السابق عليه ولا العلم بالجزئيات فيمكن دفعه
متن

والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات تجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما بين نينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم تتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الا بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد ازلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلي لا يلحقه تغير اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو رأي المتكلمين وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء مع ما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الا تعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة (قال الفصل الثاني في الماهية ۲) وهي لفظة مشتقة من ماهو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد بما هو الذي تطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم وتركوا القيد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا تفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصوراها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور

۲ وفيه مباحث المبحث الاول ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو ويفسر بما به الشيء هو هو ولا ينتقض بالفاعل اذ به وجود الشيء لا هو وهي باعتبار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة وباعتبار التشخص هوية متن

حقيقة المثلث وان لم تعلله وجودا ولا فاعلا و بالجملة فبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ماسيجئ بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اى مايتعقل منه و اذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ماصدقت عليه الماهية من الافراد (قال وتغاير عوارضها ٤) اى ماهية الشئ وحقيقته مغاير جميع عوارضه اللازمة و المفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليست شيئا من العوارض واو على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما ينضم اليه هذه العوارض موجودا ومعدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتتقابل بل تلك الماهية اى يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي هي زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الا حمل الذاتيات فالاربعة من حيث هي هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة من حيث هي هي زوج او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شئ بتقديم حرف السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج اوليست بفرد اوليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والتقدير انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اوليس بضاحك فما ذكر في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه وقال الامام ولو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين كقولنا الانسان اما واحد اوكثير لم يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قال في المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسانية من حيث هي (ا) اولا (ا) لم يلزمنا الجواب ولو قلنا لا هذا ولا ذاك اى ليست من حيث هي (ا) ولا لا (ا) بتقديم الحيثية لم يضر ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين من العدول عن الطريق فان قولنا هذا (ا) ليست من المعدولة في شئ وكذا قولنا هذا واحد اى لا كثير وكثير اى لا واحد و بصير اى لا عمى واعمى اى لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة و في قولنا تتقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في آن واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعم ان يكون كذلك (قال المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط ٨) مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة و الماهية بشرط شئ ولا خفاء في وجودها كزيد و عمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شئ من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت

٤ اللازمة والمفارقة وتتقابل بتقابلها فحيث يقال الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من مقتضيات الماهية والا فهي من حيث هي ليست الا هي حتى لو قيل الاربعة من حيث هي زوج اوليست بزوج اوهي زوج او فرد قلنا ليست من حيث هي بزوج ولا فرد بمعنى ان شيئا منهما ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح هي من حيث هي زوج اوليست بفرد اولا هذا ولا ذاك متن

٨ شئ وتسمى المخلوطة و لا خفاء في وجودها وقد تؤخذ بشرط لا شئ وتسمى المجردة ولا توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان وان قيدت اللواحق بالخارجية لان الكون في الذهن مما يلحقها في نفسها وان لم يتصوره العقل ولم يجعله وصفا لها ومايقال من ان للعقل ان يلاحظها وحدها او يعتبرها مجردة عن جميع ماعداها حتى من الكون في الذهن لا يقتضي تجردها وان اكتفى بمجرد اعتبار العقل جاز وجودها في الخارج ايضا بان يعتبر المقرونة بالمشخصات كذلك متن

العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون فى الذهن ايضا من العوارض التى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل و جعله اياه و صفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها فى الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون فى الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى الاعيان و بالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود فى الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق فى بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة فى الخارج ايضا و ذكر بعضهم انها موجودة فى الاذهان من غير تقييد العوارض بالخارجية و بينوه بوجهين احدهما ان العقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شئ معها ورد بان مثل هذا لا يكون مأخوذا بشرط لا وهو ظاهر و ثانيهما ان العقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون فى الذهن و ان كانت هى فى نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للمأخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فح لا يمتنع وجوده فى الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات و يعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون فى نفسه مقرونا بشئ من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده فى الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح على الاول الحكم امتناع الوجود فى الذهن قلنا هى شبهة المجهول المطلق وقد سبقت (قال وما نسب الى افلاطون ٧) قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد فى الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلى ابدى قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزأ من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتى من ان كل مجرد ازلى و كل ازلى ابدى ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط شئ لا الماهية بشرط لا شئ وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان تقيد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابى فى كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا فى علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك و الكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذى لنوع النار هو الذى يحفظها و ينورها و يجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع و يعبر عنه فى لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كل ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة فى المواد فيكون هناك انسان محسوس فاسد وآخر معقول مجرد دائم لا يتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التى يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر و الاعراض على ما سيجئ صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اى من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التى فى عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول و ان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذى هو محلها من الاجسام

٧ من المثل ليس قولا بوجود المجردة بل بوجود الانواع فى علم الله تعالى او بان لكل نوع جوهرا مجردا يدبر امره بمنزلة النفس للبدن منه

مثلا فى عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظله فى هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه (قال وقد تؤخذ لابشرط شئ ٩) لا خفاء فى تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعنى المأخوذة لابشرط شئ فاعم منهما صدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشئ واللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافى انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لايكون ذلك وهو لاينافى الاجتماع فى الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافى فيما صدق بين المشروط بالشئ والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لانزاع فى ان الماهية لابشرط شئ موجودة فى الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبنى على كونها جزأ من المخلوطة الموجودة فى الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس فى الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد فى الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود فى الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل المأخوذ لابشرط شئ يمتنع ان يوجد فى الخارج لانه كلى طبيعى بلاشئ من الكلى بموجود فى الخارج لان الموجود فى الخارج يستلزم التشخص المنافى للكلية وتنافى اللوازم دليل على تنافى الملزومات قلنا لانسلم ان مجرد المأخوذ لابشرط شئ كلى طبيعى بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والمأخوذ لابشرط شئ اعم من ان يعتبر مع هذا العارض اولا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغى ان لايكون الكلى الطبيعى موجودا فى الخارج لان كلية العارضة تنافى الوجود الخارجى المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج قلنا معناه ان معروض الكلى الطبيعى وهو المأخوذ لابشرط شئ موجود فى الخارج ووجوده الخارجى انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ماصدق عليه الكلى الطبيعى وهو المخلوط موجود فى الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد فى الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلى العقلى (قال وذكر ابن سينا ٢) ماذكرنا من معنى الماهية بشرط شئ وبشرط لاشئ ولابالشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل مايقارنه زائدا عليه ولايكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزأ منه مادة له متقدما عليه فى الوجود الذهنى والخارجى ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود وقد يؤخذ لابشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لايقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذى قومه وجعله احد الاشياء المختلفة الحقايق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما فى الانواع البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كما فى الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لايكون معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولايقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شئ من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان

٩ وهى اعم من المخلوطة توجد لكونها نفسها فى الخارج لاجزأ منها اذ لاتمايز فى الخارج فضلا عن الجزئية وانما ذلك فى الذهن فان قيل المأخوذ لابشرط شئ كلى طبيعى فيمتنع وجوده لعينى ضرورة استلزامه التشخص المنافى للكلية قلنا لا بل الكلى الطبيعى هو المأخوذ بشرط كونه معروضا للكلية ومايقال من انه موجود فمعناه ان معروضه الذى هو المأخوذ لابشرط شئ موجود وذلك عند عروض التشخص وحاصله ان ماصدق هو عليه موجود منه

٢ ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بمعنى ان يزيد عليها كل مايقارنها فيكون مادة للمجموع متقدمة عليه فى الوجودين ممتنعة الحمل عليه ضرورة لزوم اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود وقد تؤخذ لابهذا الشرط مع تجويز ان يقارنها غيرها وان لايقارنها وحينئذ ان كانت مبهمة محتملة للمقولية على مختلفات الحقايق غير محصلة بنفسها بل بما ينضاف اليها فيجعلها احد تلك المختلفات فجنس والمنضاف فصل وان كانت محصلة بنفسها او بما انضاف اليها فنوع فالحيوان بشرط ان لايدخل فيه الناطق مادة للانسان جزء له غير محمول عليه وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان نفسه ولابشرط احدهما جنس له محمول عليه فلا يكون جزأ له وانما يقال له الجزء لانه جزء من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظته فى تحصيل صورة الانسان واما فى الخارج فمتأخر ضرورة انه مالم يوجد الانسان لم يعقل له شئ يعمه وغيره منه

جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه فى الوجودين والثانى نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزأ له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطأة لما مر وانما يقال الجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزأ من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظتهما فى تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع فى العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويحصله ويصيره هو هو وهذا ما ذكره ابو على فى الشفاء ولخصه المحقق فى شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) ان المفهوم من المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شئ اصلا زائدا كان او غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزأ او منضما الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به ابو على فى بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حس او اغتذاء كان خارجا عنه (٢) انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شئ وصرح آخرا بانه مأخوذ بشرط شئ ومبناه على ما مر من كون الاول اعم من الثانى (٣) ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المحصل بما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شئ تسامح مبنى على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ لا بشرط شئ اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شئ (٤) انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير محصل والثانى محصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقايق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعروض الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت فى الاول بشرط لا وفى الثانى لا بشرط وقد يقال ان هذه المعانى انما اعتبرت فى الصور العقلية من المفهومات الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلى ضرورى كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجى واما التقدم بالوجود الخارجى فانما هو بحسب المبدأ فان المواد العقلية مأخوذة من المبادى الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان فى الوجود العقلى كذلك مبدأه الذى هو البدن يتقدمه فى الوجود الخارجى حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجى كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا فى العقل واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته فى ان المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود فى الخارج وان المأخوذ لا بشرط شئ هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزأ من حدها اورد هذا الكلام فى كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال قد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زائدا عليها ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشئ المنضم اليها والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شئ ولا يوجد الا فى الاذهان وقد توجد الماهية لا بشرط شئ وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره فى شرح الاشارات بما اشتهر بين المتأخرين

وفيه شهادة صادقة بمارمى به التجريد من انه ابس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب الى غيره (قال البحث الثالث ٣) الماهية اما بسيطة لاجزء لها اصلا كالواجب وكالنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما فى المركب العقلى فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لايتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغالطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى مالا جزء له اصلا انما يلزم فى العدد الذى هو العارض واما فى معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذى هو احد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط تكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لايثبت المدعى واما الثانى فلان معنى المركب العقلى ان لايكون تمايز اجزائه الا بحسب العقل وهذا لايستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك فى اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود (قال ويدل على التركيب ٤) يعنى اذا اشتركت الماهيتان فى ذاتى مع الاختلاف فى ذاتى دل ذلك على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك ومابه الاختلاف وكذا اذا اشتركا فى ذاتى مع الاختلاف فى عارض من لوازم الماهية لان ذلك الذاتى المشترك لايكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف فى لوازمها فيكون جزأ وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتى جزء الماهية كان هذا لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقى المقدمات وان اريد ما ليس بعرضى جاز ان يكون الذاتى المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتى الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتى ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتى او بلوازم الماهية فان كانت كلتاهما كذلك كما فى الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احداهما كما ذكرتم فاحداهما واما مجرد الاشتراك فى ذاتى مع الاختلاف فى العوارض الثبوتية اوالسلبية او مجرد الاختلاف بالذاتى مع الاشتراك فى العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتى المشترك تمام ماهيتهما ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما فى اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين فى العوارض كالوحدة والنقطة فى العرضية والامكان ونحو ذلك (قال وقد يعتبر ٢) البساطة والتركب بالتفسير السابق وصفان متنافيان لايصدقان على شئ اصلا ولا يرتفعان لكونهما فى قوة النقيضين وقد يؤخذان متضايفين بان يؤخذ البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزأ منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء فى الجملة وهو معنى المركب الحقيقى وان كان فى نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيقى والبسيط الاضافى عموم من وجه لتصادقهما فى بسيط حقيقى هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقى بدون الاضافى فى بسيط حقيقى لايتركب منه شئ كالواجب وبالعكس فى مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقى والاضافى مساواة ان لم يشترط فى الاضافى اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقى فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقى ولا ينعكس لجواز ان لاتعتبر فى الحقيقى الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافى وذكر فى التجريد ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضافى والمركب الاضافى اخص مطلقا من الحقيقى اما الاول فلان كل بسيط حقيقى فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافى مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار

٣ الضرورة قاضية بوجود الماهية المركبة فلابد من انتهائها الى البسيطة متن

٤ لاشتراك فى ذاتى مع الاختلاف فى ذاتى اوشئ من لوازم الماهية لابمجرد الاشتراك اوالاختلاف فى ذاتى متن

٢ التركب والبساطة متضايفين فيكون بين البسيطين عموم من وجه وبين المركبين متساواة ان لم يشترط فى الاضافى اعتبار الاضافة وعموم مطلقا ان اشترط وماقيل ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضافى والمركب بالعكس فاسد متن

للبيت واما الثانى فلان كل مركب اضافى مركب حقيقى وليس كل مركب حقيقى مركبا اضافيا لجواز ان لايعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقى قد لايكون بسيطا اضافيا بان لايعتبر جزأ من شئ اصلا فالقول بان المركب الحقيقى قد لايكون اضافيا مع ان له جزأ البتة والبسيط الحقيقى يكون اضافيا البتة مع انه لايلزم ان يكون جزأ من شئ فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا (قال ولابد من تقدم الجزء ٨) يعنى ان جزء الشئ يتقدمه وجودا وعدما فى الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شئ ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا فى العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت فى الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شئ منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة فى التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتى للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها وعلى الثانى الاستغناء عن الوسط فى الثبوت بمعنى ان حصول الجزء المركب كالجدار للبيت واللون للسواد لايفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواصا ثلاثا الاولى التقدم فى الذهن والخارج وهى خاصة حقيقية لاتصدق على شئ من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة فى التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط فى الثبوت وهى ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولية اعنى اللاحقة للشئ لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوى الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما فى انقسام الاربعة وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية فى بياض الجسم وبالعكس فى تساوى زوايا المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم فى الوجودين جميعا على ماهو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهنى كالجنس والفصل لايتقدم فى الوجود العينى والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهنى متقدم بالوجود الذهنى والعينى على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشئ متقدمة عليه فى الخارج ان كانت علة له فى الخارج وفى الذهن ان كانت فى الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لاحقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ماصرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلى الطبيعى لكونه جزأ من الاشخاص واذ قدبينا بطلان ذلك فالاولى ابتناؤها على ماذكرنا من ان الجزء اى مايعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العينى فباعتبار كونه مادة لكونه مأخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهنى فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه مأخوذا لابشرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية غاية الامر انها لاتكون شاملة بناء على ان من الاجزاء مالاتقدم له فى الخارج كلونية السواد او فى الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التى لاتتجزأ اذا جزنا تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك (قال والتركيب قد يكون حقيقيا ٩) بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والآثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضرورى القطع بانه لايحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومايقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية

٨ ذهنا وخارجا فيلزمه الاستغناء عن الوسط فى التصديق والواسطة فى الثبوت الا ان الخاصة الاولى حقيقية والاخريان اضافيتان متن

٩ فيلزم احتياج بعض الاجزاء الى البعض كصورة المركب المتقدمة باجزائه المادية وكالجنس الذى هو امر مبهم لايتحصل نوعا حقيقيا الا بمقارنة الفصل وهذا معنى عليته والا فلا تمايز فى الخارج بين الجنس والفصل بل النوع والشخص ايضا فزيد هو الانسان والحيوان الناطق وانما التمايز فى العقل من جهة انه يحصل من الشئ صور متعددة باعتبارات مختلفة متن

او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يحصل معقولا مطابقا لما في الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها و يعينها و يقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله انه الذي به يتخصص الجنس اى يصير حصة ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال على اشياء مختلفة الحقايق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها الا لحصولها في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطأة ومن البين انه ليس في السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابضية البصر يجتمعان فيحصل منهما السواد بل التحقيق انه ليس في الخارج الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متميزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات يعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فتدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو و بكر واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد لظهور انه ليس في الخارج لونية وشيء آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلاهما واحد واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة في الخارج وليس جعلاهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويتميز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا ولا كلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادي متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يتحصل بماله طول وعرض فقط فيكون سطحا وبماله طول فقط فيكون خطا (قال وكالهيولى والصورة ٩) يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسيجيء بيان ذلك (قال وقد يكون اعتباريا ٨) بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة ور بما يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا و ان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسايط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك

٩ المفتقر كل منهما الى الآخر باعتبار
متن

٨ كالعسكر فلا يلزم
متن

صورا نعيض على المواد في نفس الامر وستعرفهما واما مثل الترياق والسكنجبين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدأ الآثار اوهو مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض وان التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد (قال والاجزاء قد تتداخل ٨) اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينهما تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المغتذي والنامي او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الآحاد واما مخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المخالفة الى ما تكون للشئ مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء لفائدة من المعطي او الى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف والى الصورة كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم لحلقة يتزين بها الاصبع والى ما يكون الشئ مع اضافة له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب وزيادته او ممتزجة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي (قال المبحث الرابع ٦) بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات المجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سبق من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فتنافي البساطة اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فمع قطع النظر عن الوجود لا يعقل عروض الامكان لماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون لكل جزء تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول عند قبولها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج بكمالها بل لا بد ان يبقى شئ منها يحصله الفاعل والا لكان المعلول متحققا سواء

٩ بان يكون بينهما تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين متماثلة او مختلفة وجودية او عدمية او مختلطة او حقيقية او اضافية او ممتزجة　　متن

٨ الماهيات مجعولة خلافا لجمهور الفلاسفة والمعتزلة مطلقا وللبعض في البسائط لنا وجوه الاول ان علة الاحتياج هي الامكان وهو صفة للماهية مركبة كانت او بسيطة بالنسبة الى وجودها الثاني لا يعقل التأثير الا في تقرر الماهية بمعنى صيرورتها تلك الماهية في الخارج ويلزم منه تقرر الكون وذلك لان المعلول لو تقرر بكماله عند اقتضاء الوجود لم يكن للفاعل تأثير والفرق بين مجموع الوجودات ووجود المجموع بحسب الخارج غير معقول الثالث تقرر الماهية ليس لذاتها فيكون بالفاعل ورد الكل بان مآلها الى مجعولية الوجود الرابع المجعول اما الماهية او الوجود او اتصافها به او انضمام الاجزاء والكل ماهية ورد بانه الوجود الخاص لا ماهية الوجود　　متن

تحققه فى الفاعل اولا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية فى الخارج بذاتها لما سبق فى بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثانى انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافى كونها متقررة فى نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية فى نفسها تلك الماهية فى الخارج فلم يسبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه الثلاثة على تقدير تمامها لا تفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع فى ان للعلة جعلا وتأثيرا فى الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض فى المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع فى الماهيات التى هى حقايق الاشياء لا فيما صدقت هى عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك المشخص الذى هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذى هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام (قال قالوا٢) احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب ولا نسلم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان فى نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب قال فان قيل يريد التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف فى هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر فى الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هى هى ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهى الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما ولا خفاء فى ان احتياج الممكن الى الفاعل فى المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية فى الجملة اعنى الماهية بشرط شئ وهى الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هى ويحتمل ان يريد انه تعرض للماهية من حيث هى المجعولية فى الجملة بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم تكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا فى الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع فى المعنى (قال الفصل الثالث فى لواحق الوجود والماهية٢) جعل صاحب المجرد الوجوب والامكان والامتناع وكليا

٢ لو كانت انسانية الانسان بالفاعل لما كان انسانا عند عدمه قلنا لازم السلب والمحال العدول فان قيل معلوم ان ليس هنا تأثير فى ماهية الممكن وآخر فى وجوده وان ليس لها تقرر فى الخارج بدون الفاعل فاوجه هذا الاختلاف اجيب بانه قد يراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كتناهى الجسم دون الماهية كزوجية الاربعة وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية فى المركب خاصة فمن قال بالمجعولية مطلقا اراد عروضها للماهية فى الجملة ومن نفاها اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط وان اشتركا فى احتياج الوجود الى الفاعل متن

٢ ولنجعله متاعب المنهج الاول فى التعين وفيه مباحث متن

القدم والحدوث فى فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة فى فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين فى فصل الماهية والوجوب وما يقابله فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث فى فصل الوجوب وما يقابله وصاحب الصحائف جعل الوجوب وما يقابله والعلة والمعلول من لواحق الموجود والباقى من لواحق الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير (قال المبحث الاول ٤) تعين الشئ وتشخصه الذى به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلى ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها فى الماهية مثلا فان كلا منها متشخص فى نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث تميز الكليات كالانواع المعتبر شركها فى الجنس (قال المبحث الثانى التعين ٦) امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان لوجهين الاول انه لو كان موجودا فى الخارج لكان له تعين ضرورة وينقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات مشاركة فى الماهية ليحتاج فى التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هى مخالفة بالماهية متمايزة بالذات وانما تشارك فى لفظ التعين او فى عرضى لها هو مفهوم التعين قلنا ضرورى ان لكل موجود ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا فى حق الواجب محل نظر فلذا خص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التميز بالخصوصيات العارضة التى لا تقبل الاشتراك وتغاير المعروض والعارض فى الامور الموجودة فى الخارج ضرورى وانما يصح الاتحاد بحسب الواقع فى الامور الاعتبارية كقدم القدم وحدوث الحدوث الثانى قال وقد يستدل اى على كون التعين اعتباريا بانه لو وجد فى الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدورا وبتعين آخر فيتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد ما قيل ان تميز الماهية بذاتها وبما لها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم المحال كما ان معروض البياض هو الجسم الابيض به لا ببياض آخر وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت مخصصة متميزة بما عرضت له من التعينات كحصص الانواع من الجنس تمايزا بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلى لا غير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان لجواز ان يكون الشئ محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو هذه الحصة فيلزم تقدم الهذية وهو التعين والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الهذية فلا يمتنع ان يكون هذيتها بهذا التعين (قال احتج المخالف ٧) اى القائل بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف

٤ التعين يغاير الماهية والوجود والوحدة لصدقها على الكلى دونه ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة بخلاف التمايز فيتصادقان اذا عتبر مشاركة الشخصين ويتفارقان اذا لم تعتبر الشركة او كان التميز كليا فبينهما عموم من وجه متن

٦ اعتبارى لوجهين الاول انه لو وجد لكان له تعين وتسلسل فان قيل المحوج الى التمايز بالتعين هو الاشتراك فى الماهية واشتراك التعين لفظى او عرضى قلنا كل تعين فله عند العقل ماهية سواء تعددت افرادها اولا فاذا وجدت فى الخارج لزم التعين ضرورة فان قيل تعينه عينه قلنا لا يمكن اعتباريا اذ تغاير المعروض والعارض فى الامور العينية ضرورى الثانى انه لو وجد لتوقف انضمامه الى حصة الشخص من النوع على تميزها فيدور او يتسلسل فان قيل الماهية اذا وجدت وجدت مخصصة معروضة للتعين لا انهما يتحققان فيتفارقان بان يلزم تميز سابق قلنا تقدم المعروض بالوجود المقارن للتميز ضرورى فيه نظر متن

٧ بوجوه الاول انه جزء المتعين وهو موجود قلنا الموجود معروض التعين لا المركب من المعروض والعارض فانه اعتبارى فان قيل المتعين هو الشخص كزيد مثلا ولا خفاء فى وجوده وليس مفهومه مجرد الانسان بل مع شئ آخر نسميه التعين فيكون جزأ من زيد الموجود فيوجد فالجواب انه الانسان المقيد بالعوارض المشخصة لا المجموع ولو سلم فذلك الشئ هو المشخصات من الكم والكيف والاين المخصوصة ونحو ذلك مما وجوده ضرورى وانما الكلام فى التشخص الثانى ان طبيعة النوع ؟

اذا كان من الاعراض المحسوسة كما فى الجسم الابيض لم يكن المجموع الامركبا اعتباريا فكيف اذا كان مما وجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان مع شئ آخر يسميه التعين فيكون جزأ من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلى الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذى لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هى لا تقتضى الوحدة والكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التى ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشئ عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هى العوارض المشخصة ولا نزاع فى وجودها على ما سبق الرابع ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعين مطلقا او لتعين اذ لا يخرج عن النقيضين وذلك التعين اما عدمى او ثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمى يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما فى الخارج على ما ادعينا من انه اعتبارى ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمى وجودى كالعمى واللاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلا نم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمى ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التعينات لم لا يجوز ان تكون متخالفة متشاركة فى عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجرى مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق فى جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون متميزا فلا يكون تعينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذى هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشئ لا مطلقا ولا متعينا وفيه رفع النقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشئ مطلقا ومتعينا وفيه جمع النقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذى يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذى هو ذلك التعين وهو لا يستلزم الا كون الشئ لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة فى ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر (قال خاتمة ٩) تصور الشئ بوجه ما وان كان كافيا فى الحكم عليه فى الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما

٩ الواحد لا تتكثر بنفسها بل بما ينضاف اليها وهو المراد بالتشخص الثالث لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه فلا تعين غيره قلنا غير المتنازع الرابع لو كان عدميا لكان عدما للاتعين مطلقا او لتعين آخر عدمى او ثبوتى فيكون ثبوتيا لان رفع العدمى ثبوتى وحكم الامثال واحد قلنا لا نم المساعدة على ان العدمى عدم لشئ وان نقيضه ثبوتى ان اريد باللاتعين والتعين مفهوماهما فلا حصر او ما صدقا عليه فلا يلزم كون ما صدق عليه اللاتعين عدميا الخامس لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كان مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق فلا يكون متميزا وان لم يكن لزم جواز انفكاكه عن عدم الاطلاق اما بتحقق عدم الاطلاق بدونه فيكون الشئ لا مطلقا ولا معينا واما بالعكس فيكون مطلقا ومعينا قلنا ان اريد مطلق التعين لم يمتنع اشتراكه بين الافراد وتمايزها بالتعينات الخاصة وان اريد التعين الخاص لم يمتنع كون الشئ لا مطلقا ولا معينا لجواز ان يكون معينا بتعين آخر متن

٩ افراد النوع انما تمايز بعوارض مخصوصة ربما تنتهى الى ما يفيد الهذية والعدمى يطلق على المعدوم وعلى عدم امر ما وعلى ما يدخل فى مفهومه العدم والوجودى بخلافه والحقيقى على ما هو ثابت فى نفس الامر من غير شائبة الفرض والتقدير والاعتبارى بخلافه فبعد تلخيص المراد بالثبوتى والعدمى وان التشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك كان الحق جليا متن

تستدعي تصورات مخصوصة لابد منها في صحة الحكم فلابد في تحقيق ان التعين وجودي اوعدمي اعتباري اوغير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المحصلة بنفسها اوبما لها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب مايعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتهي الى عوارض الى مايفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذاك وتسمى العوارض المشخصة فلابد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية اوعدم قبول الشركة اوكون الحصة من النوع بهذه الحيثية اونحو ذلك ثم لابد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل مايكون عدما مطلقا اومضافا متركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه او غير متركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشئ بحيث لايقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود اوالوجود مطلقا اومضافا اوما لايدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللاعدم وجودي وفي المواقف ان الوجودي مايكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج نحو السواد لا ان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لايعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ماقال القاضي الارموي اذا قلنا للشئ انه وجودي لانعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود وعند قيامه بمعدوم لايكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجه والافن الوجود مالايسمى وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو مالا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلاخفاء في ان العوارض المشخصة وجودية و الهذية اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره اولايقبل الشركة عدمية (قال المبحث الثالث ٨) لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث لايمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لايحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لايتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لايوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكلي قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لاينتهي الى حد الهذية حتى لوكان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي وتقيده به لايستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لايلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث لاينبغي ان يخبر به فضلا عن ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ماذكرتم يلزم ان يكون ماينضم الى الكلي وتقيده الجزئية جزئيا وله لامحالة مفهوم كلي يفتقر الى ماينضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلي وآخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود

٨ التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا فلايحصل بانضمام الكلي الى الكلي ولو بحيث يمتنع الشركة عينا بل يستند عندنا الى ارادة القادر المختار وعند البعض الى الوجود الخارجي لتحققه معه قطعا وتعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ورد بان الدوران لايفيد العلية ولو سلم فالكلام في خصوص التعينات وعند الفلاسفة الى نفس الماهية فينحصر في فرد او الى المادة المشخصة بالاعراض التي تلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة فيتكثر بتكثر المواد القابلة لاتكثر بذواتها واعترض بان تعين الاعراض انما هو بتعين المادة فتعينها بها دور واجيب بان تعينها بالاعراض لا بتعيناتها قلنا فليكن تعين الماهية بما يخصها من الصفات وتكثرها افراد بتكثرها

الاشخاص والعقل ينتزع منهـا الصور الكليـة بحسب الاستعدادات والاعتبـارات المختلفة
والمقصود ان المعنى الذى بسببه امتنع العقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح
ان يكون انضمام الكلى الى الكلى بل التشخص يستند عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات
بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية فى الخارج
للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد
والاشتراك فى المفهوم الحاصل فى العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد
قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن تتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد
وسائر الاسباب فتتعدد التعينات واعترض بان الدور ان لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود مما معه
التعين لا مما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع
ما عداه قلنا قطع النظر عن الشئ لا يوجب انتفائه فعند الوجود لابد من ماهية واسباب
فاعلية اومادية وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم
فالوجود لا يقتضى الا تعينا ما والكلام فى التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يبين ان وجود
كل فرد يقتضى تعينه الخاص وذهبت الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها
او بلوازمها كما فى الواجب فينحصر فى شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية
فى كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن
الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال فى الشخص
لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لا يصير هذا
الشخص الا بهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وما ذكرنا من
نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية او التشخص اقرب واوفق بكلامهم والمراد بمحل
التشخص موضوعه فى الاعراض ومادته فى الاجسام ومتعلقه فى النفوس على ما ذكروا من حدوث
النفس بعد البدن وتعينها به فالعقول المجردة تستند تعيناتها الى ماهياتها فينحصر كل فى
شخص لا الى مجرد الاضافة كعقل الفلك الاول مثلا على ما قيل لان هذه الاضافة متأخرة
عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها
او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا
فى الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا فى محله ولما اعترض بان المادة التى يستند اليها التشخص
تكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما لماهيتها فلا تتعدد افرادها او للتشخص المعلول
فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك
من الاعراض التى تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما
هو رأيهم فيما لا يجتمع فى الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المادة تكثرت
افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا تفتقر الى قابل آخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها
واعترض على ما ذكر وان كان بعد تسليم المقدمات بان تعين الاعراض الحالة فى المادة انما هو بتعين المادة
على ما سيجئ فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض الحالة
فى المادة المعينة بتعين ما لا بتعيناتها الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعيناتها بتعينها وتعينها مع
تعيناتها فلا يلزم الدور ولا حصول التشخص من انضمام الكلى الى الكلى الا انه يرد عليه انه اذا جاز
ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها سوى
غير لزوم مادة (قال المنهج الثانى فى الوجوب والامتناع والامكان ٩) جعل الامتناع من لواحق ٩ وفيه مباحث متن
الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لهما او الى انه من اوصاف

الماهية المعقولة اولكونه فى معنى الامكان اولان المراد بلواحقهما ماجرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما (المبحث الاول ٧) قد تقرر فى موضعه ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشئ فى نفسه اومركبة يطلب بها وجود شئ لشئ فاذ نسب المفهوم الى وجوده فى نفسه اووجوده لامر حصل فى العقل معان هى الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشئ اوربط الشئ بالشئ بواسطته قد يجب كما فى قولنا البارى تعالى موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما فى قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما فى قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولاخفاء فى حصولها عند حمل العدم اوالربط بواسطته لكنه مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود اوالربط بواسطته لكونه اعم من الايجابى والسلبى وتصورات هذه المعانى ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود اواقتضاؤه اواستحالة العدم والامتناع ضرورة العدم اواقتضاؤه اواستحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما اوعدم اقتضاء شئ منهما ولهذا لايتحاشى عن ان يقال الواجب مايمتنع عدمه اومالا يمكن عدمه والممتنع مايجب عدمه اومالايمكن وجوده والممكن مالايجب وجوده ولا عدمه اومالايمتنع وجوده ولاعدمه ولوكان القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا ظاهرا واظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تأكدا لوجود الذى هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع فى ان مفهوم الوجوب والامكان وجودى اوعدمى مبنى على اختلاف مفهومات الخواص التى باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن واما فى الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه ومابه يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما فى الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود اوالعدم اوما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع (قال المبحث الثانى كل من الوجوب والامتناع ٦) قديكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشئ اولا وجوده فى نفسه اوضرورة وجود شئ لآخر اولا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتى والافغيرى وهو وان لم ينفك عن علة لكن قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمى وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقته كوجوب الانخساف للقمر فى وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه فى وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ (قال والموصوف بالذاتى ٨) يعنى اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لذاته كالبارى تعالى وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اى واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لاواجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا سقط ماذكر فى المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة اولذات الماهيات فبطلان التالى

---

٧ هى معقولات يحصل من نسبة المفهوم الى هلية البسيطة اوالمركبة اذ حمل الوجود اوالربط بواسطته قد يجب وقد يمتنع وقد يمكن وتصورها ضرورى والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولاضرورتهما لفظى متن

٦ والا كان ان كان بالنظر الى ذات الشئ فذاتى والافغيرى على اووصفى اووقتى اوغيرها متن

٨ واجب الوجود لذاته وممتنع الوجود لذاته ان اخذ الوجود محمولا وواجب الوجود للشئ وممتنع الوجود له نظرا الى ذاته ان اخذ رابطة فلازم الماهية كزوجية الاربعة واجب الوجود لذاتها لا واجب الوجود لذاته متن

ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه يحمل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا اورابطة كقولنا الانسان كاتب ويمتنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا اوتوجد له الكتابة بل معناه ان ماصدق عليه هذا يصدق عليه ذاك او يحمل والمحققون على انه لافرق بين قولنا يوجد له ذاك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق فى التجريد (قال والامكان ذاتى لا غير) اذ لوكان غيريا امكان الشئ فى نفسه واجبا اوممتنعا اى ضرورى الوجود اوالعدم بالذات ثم يصير لاضرورى الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ٢) الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمى بالامكان العامى فان العامة تفهم منه نفى الامتناع فمن امكان الوجود نفى امتناع الوجود ومن امكان العدم نفى امتناع العدم وقد سبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعنى الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لايفهم هذا المعنى من امكان الشئ على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفى الامتناع ومن امكان عدمه نفى الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما فى تقسيم الكل الى الممتنع والى الممكن الذى احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا يحصل ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لوصح هذا لصدق قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ماليس بممكن خاص فهو اما واجب اوممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ماليس بممكن عام فهو ممكن عام (قال وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال ٢) بمعنى جواز وجود الشئ فى المستقبل من غير نظر الى الماضى والحال وذلك لان الامكان فى مقابلة الضرورة وكلما كان الشئ اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك فى المستقبل اذ لايعلم فيه حال الشئ من الوجود والعدم بخلاف الماضى والحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشئ اوعدمه ومنهم من اشترط فى الممكن الاستقبالى العدم فى الحال لان الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه ايضا وتحقيقه انه ممكن فى جانبى الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجود ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود وطريانه فى المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لاامكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود فى الحال من غير لزوم محال (قال وقد يعتبر ٩) اشارة الى الامكان الاستعدادى وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث لاينتهى الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم المضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم الطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتى بل يوجد بعد العدم ويعدم بعد وجوده

٢ اوالعدم فيعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الاخر فيصدق على الممتنع ممكن العدم وعلى الواجب ممكن الوجود وقد يتوهم انه بمعنى سلب ضرورة احد الطرفين فيعم الكل ا
متن

٢ ومن اشترط فيه العدم فى الحال كانه اراد به امكان طريان الوجود فى المستقبل فنى امكان العدم يشترط الوجود فى الحال ولايلزم الجمع بين النقيضين متن

٩ بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشئ باعتبار تحقق الشرائط فتتفاوت شدة وضعفا وتسمى استعدادية
متن

بعض الاسباب والشرائط و يعدم بعدالوجود لحصول الشئ بالفعل (قال وعروض الامكان ٢) يعنى ان الماهية اذااخذت مع وجودها اووجود علتها كانت واجبة بالغير واذااخذت مع عدمها اوعدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذااخذت لامع وجودها اوعدمها اووجود علتها اوعدمها بل اعتبرت من حيث هى هى واعتبرت نسبتها الى الوجود فحينئذ يحصل من هذه المقايسة معقول هوالامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ للماهية و لالعلتها وجود اوعدم لابحسب التحقق فى نفس الامر لان كل ممكن فهواما موجود فيكون واجبابالغيراومعدوم فيكون ممتنعابالغير اللهم الاعلى رأى من يثبت الواسطة (قال والغيريان ٧) يعنى ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان فى اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثانى ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذ اخذ الوجوب والامتناع متقابلى المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود و الآخر الى العدم صدق كل منهما على ماصدق عليه الآخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل مايجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير و بالعكس وكل مايجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير و بالعكس واذااضيف كل منهما الى الوجوداو الى العدم امتنع صدق احدهما على الاخر اذلاشئ مما يجب وجوده يمتنع وجوده ولاشئ مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهوظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذلايصدق شئ منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعنى قولنا اما ان يكون الشئ واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بان ينعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير و يوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتى و الامتناع الذاتى فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشئ واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الآخر لان ما بالذات لايزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير و بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير اوالممتنع بالغير لايكون الاممكنا و هو ينافى الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لواجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعنى الذات والغير على معلول واحد هو الوجود اوالعدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير و ارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واماامتناع الانقلاب فظاهر وقديستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبابالغير بانه لوكان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانالانسلم انه لوكان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانمايلزم لولم يكن واجبابالذات وهوظاهر وبين الامكان والوجوب الذاتى والامتناع الذاتى انفصال حقيقى بمعنى ان كل مفهوم فهواماواجب اوممتنع اوممكن لانه اماان يكون ضرورى الوجود اولا والثانى اماان يكون ضرورى العدم اولا فالثلاثة لاتجتمع ولاترتفع وهذا فى التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة من الشئ ونقيضه وكذا كل منفصلة تكون من اكثر من جزئين فهى متعددة على ماتقرر فى موضعه والاعتراض بضرورى الوجود والعدم ليس بشئ لانه مفهوم اذلاحظه العقل لم يكن الاضرورى العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اماثابت او منفى بفرض مفهوما هو ثابت ومنفى فيجتمعان اوليس بثابت ولامنفى فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منفى لاغير وفيمابين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان مابالذات لايزول فان قيل لم لايجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه حينئذ لايكون مقتضى الذات بل مع دخل للاوقات فان قيل الحادث ممتنع فى الازل لان الازلية تنافى الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيمالايزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع

---

٢ يكون بالنظر الى المفهوم من حيث هو مقيسا الى الوجود واما مع اعتبار الوجود اوالعدم فيعرض الوجوب اوالامتناع الغيرى فهو ينفك عنهما تعقلا لاتحققا منه

٧ يتشاركان فى اسم الضرورة عند تقابل المضاف اليه وحينئذ يتصادقان وعند اتحاده يتنافيان فبينهما منع الجمع مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتيين مع استحالته كما بين الذاتى و غير الذاتى من الوجوب و الامتناع لاستلزامه الامكان المنافى للذاتى والاستدلال بان الذاتى لوكان بالغير لارتفع بارتفاعه فممنوع الملازمة و بين الامكان والذاتيين انفصال حقيقى و الانقلاب محال فان قيل الحادث ممتنع فى الازل ثم يمكن والمقدورية ممكنة قبل الوجود ثم تمتنع قلنا فرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية فالحادث ممكن فى الازل والابد والحادث فى الازل ممتنع دائما وامتناع المقدورية بعدالوجود غيرى لا ذاتى منه

القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم فى الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسلم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث فى الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان الحادث ممتنع فى الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازلية الامكان ثابتة للحادث وكان الازلية منتف عنه دائما ولا انقلاب اصلا وعن الثانى بانا لا نسلم ان مقدورية الشئ بعد وجوده تصير ممتنعة بالذات بل انما تمتنع بالغير لمانع هو الحصول حتى لو ارتفع لبقى مقدورا كما كان (قال المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة ٢) بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما فى قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها الثابتة فى نفس الامر تسمى مادة القضية و من حيث انها تتعقل او تتلفظ تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان تكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحينئذ تصدق القضية او لم تطابقها بان تكون اعم منها او اخص او مباينا وحينئذ قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يقتصروا على المواد بل تجاوزوا الى الجهات بدلها من التفاصيل لان الغرض من معرفة القضايا تركيب الاقيسة لاستخراج النتايج وهى لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة فى نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متردد فى ان المعتبر فى المادة هو الرابط الايجابى حتى تكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابى والسلبى حتى تكون المادة فى قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفى قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم المحققون على ان فى كل قضية الوجود واللاوجود رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب و موجود فى معنى يوجد واجبا و يوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم فى معنى يوجد ممتنعا ومعدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود فى معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور تعدد الاعتبارات اى يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة و تكون نسبة كل من الوجوب والامتناع و الامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذ الوجوب و الامتناع غيريين فبالامكان و ممكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود فى نفسه و ممكن الوجود فى نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود فى نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع ٤) لا خفاء فى ان الامتناع اعتبار عقلى وكذا الوجوب و الامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فينتقل الكلام الى وجوبه و يلزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا فى الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات قانونا لذلك فقال كل مايكون نوعه متسلسلا ومترادفا اى كل ماية تكرر نوعه بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطأة وتارة وصفا عارضا محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا امرا زائدا عليه قائما به كبياض الجسم ليلزم التسلسل وكذا البواقى

٢ فاتلك فى نفسها مواد القضايا وباعتبار التعقل او التلفظ جهاتها وحينئذ ان كان المحمول احدهما او الوجود او العدم كما فى قولنا البارى واجب او موجود واجتماع النقيضين ممتنع او معدوم والانسان ممكن او موجود بتعدد الاعتبارات ويكون نسبة الثلثة الى موضوعاتها بالوجوب ونسبة الغيريين بالامكان وكل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود فى نفسه من غير عكس متن

٤ كل ما يوصف اى فرد يفرض منه بمفهومه كالوجوب والقدم والوحدة ومقابلاتها والتعين والبقاء والموصوفية فهو اعتبارى اذ لو وجد لزم التسلسل للقطع بامتناع كون الصفة الموجودة المحمولة على الشئ بالاشتقاق عينه وانما ذلك فى الاعتباريات فمعنى كون الشئ واجبا فى الخارج انه بحيث اذا عقل مستندا الى الوجود لزم فى العقل معقول هو الوجوب وكذا الكلام فى البواقى متن

قلنا لانه لوكان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة لانه لامعنى للواجب الاماله الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك فى الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد فى الخارج وقرره فى المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والكثرة والتعين ونحو ذلك حالها واحد فى انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب اوامكان وقدم اوحدوث فلوكان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة ولها امكان موجود له وحدة موجودة وهلم جر فيلزم التسلسل فى وحدات الامكان وامكانات الوحدة التى هى امور مترتبة مجتمعة فى الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين وعلى هذا فقس ولما كان ههنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان البارى تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق فى الخارج لافى الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لايقتضى كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة فى الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا البارى تعالى واجب فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشئ متعين او واحد اوكثير اوقديم اوحادث فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لاالسلب وهذا مايقال ان انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج لايوجب انتفاء الحمل فى الخارج كما فى قولنا زيد اعمى (قال وقد يستدل ٨) كون الامتناع وصفا اعتباريا لاتحقق له فى الاعيان ممالانزاع فيه ولاحاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لوكانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم لاينافى كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات الثانى لوكان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة بيان اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا قائما موجودا بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن فى نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف ومايكون واجبيته لامر ممكن لايكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لانسلم ان الوجوب مابه الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال فى نفسه وانما يكون كذلك لولم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولامعنى للواجب الامايكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت كلا منها ممكنا فى نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لاوصف له فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولاخفاء فى انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا فى الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لوكان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشئ مالم يكن موجودا

٨ بان الوجوب والامكان لوكانا موجودين لزم محالات احدها عدم الصدق على العدم الثانى امكان الواجب لان الوصف لاحتياجه الى الموصوف ممكن والممكن نظرا الى نفسه جائز الزوال وايضا اذا كان مابه واجبية الشئ ممكنا فهو اولى الثالث تقدم الشئ على نفسه والتسلسل ضرورة تقدم المقتضى بالوجوب الرابع سبق وجود الممكن على امكانه ضرورة تقدم المعروض على العارض الخامس قيام الصفة الموجودة بالمعدوم او بغير موصوفها ضرورة ان امكان الشئ لكونه ذاتيا يكون قبل وجوده ولابد له من محل السادس الانقلاب ضرورة ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فلو وجد لتأخر عنهما فيكون الممكن مثله واجبا اوممتنعا وفى اكثر الوجوه للجدال مجال

متن

واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شئ آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه وتسلسل وفى هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات الواجب لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذى هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضرورى البطلان وجه اللزوم ان امكان الشئ من اوصافه الذاتية ولابد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الثانى والجواب ان الوصف الذاتى ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق فى الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية (قال احتج المخالف ٤) قد سبقت اشارة الى الفرق بين الموجود والوجودى والاعتبارى والعدمى والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب و[illegible] كان امرين موجودين فى الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف وهو يختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتبارى مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثانى ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعنى اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودى لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشئ على المعدوم لا ينافى كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعنى بالموجود فى الوجودى ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من انه ارتفاع للنقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين فى المفردات ان لا يصدقا على شئ حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شئ بل كانا مساويين عند كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت فى نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين فى القضايا هو ان لا تصدق القضيتان المتناقضتان فى انفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها فى المفردات تكون باعتبار صدقها على الشئ وفى القضايا باعتبار صدقها فى نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا

٤ بان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم محالات احدها كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب كذلك قلنا اعتبار عقلى لا عدم محض الثانى ارتفاع النقيضين ضرورة ان اللاوجوب واللاامكان عدميان لصدقهما على الممتنع قلنا فلا يكون الصادق على المعدوم وجوديا باعتبار بعض الافراد ولو سلم فقد يكون النقيضان عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ومعنى ارتفاع النقيضين فى المفردات عدم صدقهما على الشئ لا خلوهما عن الوجود والثبوت كما فى القضايا وذلك كالمساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها فى المفردات باعتبار الصدق على الشئ وفى القضايا باعتبار ثبوتها فى نفسها الثالث سلب الامكان عن الممكن والوجوب عن الواجب عند عدم فرض العقل بل مطلقا لانا [illegible] لا فى معنى لا امكان له وكذا الوجوب قلنا ممنوع بل قد يكون المحمول عدميا والحمل ضروريا كالمعدوم والممتنع فالامكان عدمى وزيد ممكن بالضرورة بمعنى انه بحيث لو اسنده العقل الى الوجود لزم معقول هو الامكان ومعنى امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق عليه عدمى ولا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف وكذا فى الوجوب فان قيل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته فى نفسه قلنا ممنوع فى الثبوت بمعنى الصدق اذ كثير من الاوصاف سلبى متن

الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية فى نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضرورى يصدق بينهما الايجاب الدائمى وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائمى يصدق بينهما الايجاب الضرورى الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لاتحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لايكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفى الوجود والامكان لان ما لاتحقق له الا باعتبار العقل لايقع وصفا للشئ الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل اولم يوجد والجواب انا لانسلم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لاتحقق له الا فى العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا فى نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضرورى صادق فى نفس الامر مع انه لاتحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشئ واجب او ممكن ضرورى بمعنى انه فى نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد لان العدم فى نفسه عدم بالنسبة الى كل شئ وهذا معنى قولهم امكانه لافى معنى لاامكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمى ومعنى لاامكان له انه لايصدق عليه ذلك الوصف كما فى صدق العدم والامتناع فانبنى ذلك على انه لاتمايز فى الاعدام اجيب بان التمايز العقلى ضرورى وهو كاف فان قيل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته فى نفسه فما لايكون ثابتا فى نفسه لايكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشئ فى الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشئ والصدق عليه كما فى قولنا زيد اعمى والعنقاء لاموجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشئ بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (قال البحث الخامس ٤) من خواص الممكن انه يحتاج فى وجوده وعدمه الى سبب وانه لايترجح احد طرفيه الا لمرجح ولتلازم هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثانى تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضرورى بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لايقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لايكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لايتأتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض فى نفس الحكم او فى بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاينافى البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم فى وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها مايقتضى ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لانقول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا والى هذا يسند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها ففى الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب (قال والاستدلال ٦) القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبى استدلوا

٤ الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجح احد طرفيه بلا مرجح وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح متن

٦ بان وقوع احدهما بلا سبب يقتضى رجحانه فينافى التساوى وبانه لابد من مرجح قبل الوجود وهو وجودى يقوم بالمؤثر ضرورة تأخر الاثر ضعيف متن

عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوى الوجود و العدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوى الطرفين و وقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوى بالنظر الى الذات انما ينافى الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لاثالث قلنا نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثانى ان الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولابدله من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلابد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لاقبله اذ لايتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضرورى البطلان والمذكور فى كلام الامام مكان الترجح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوى فكيف مع المرجوحية فالراجح لايكون الاواجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ماسيجئ من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا فتمنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بسديد سيما وقد قال الامام فى المباحث المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا فمعنى عروضه للمؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به فى الخارج بل هو امر عقلى قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قال ومن اقوى شبه المنكرين ٩) ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبها منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعنى العدم الذى كان والوجود الذى حصل وماذكر فى المواقف من ان كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع بين النقيضين ولان العدم نفى صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغى لان الكلام فى التأثير بمعنى الايجاد والا لما صح ان التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لامستمرا لا يقال فى الكلام اختصار والمراد ان التأثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود واما حال العدم وهو باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفى محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود و بهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفى محض او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفى التأثير بمعنى ان الممكن لواحتاج الى المؤثر فى وجوده لاحتاج اليه فى عدمه وهو باطل لانه نفى محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور فى كلام الامام ان التأثير حال العدم باطل لانه لااثر حينئذ فلا تأثير لانه اما عين الاثر او ملزومه بناء على كون المعلول متأخرا عن العلة مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما فى القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلا نم لزومه فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له وقد يختار ان التأثير حال العدم ولاجمع بين النقيضين لان الاثر عقيب آن التأثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لايتخللهما آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون فى آن عدم الاثر ويكون معنى تأثيره فى الممكن اخراجه

٩ ان التأثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع بين النقيضين وان الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح فى مثل الهارب من السبع يسلك احد الطريقين والعطشان يشرب احد المائين مع التساوى وان العدم نفى محض لايصلح اثرا والجواب عن الاول ان المحال ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم غايته ان لوجود يقارن الايجاد بالزمان وهو لاينافى التأخر بالذات وعن الثانى ان اللازم على تقدير التسليم ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص لا الترجح بلا سبب فان قيل هذا الاختيار والترجيح وقع بلا سبب قلنا م بل بالارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص وعن الثالث انه عدم مضاف مستند الى عدم العلة بمعنى ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته واما التمسك بان العلية لكونها نقيض اللاعلية ثبوتية وكذا موصوفها وبان التأثير اما فى الماهية او الوجود او الموصوفية والكل باطل لما سبق وبانه لو وجدت المؤثرية والحاجة تسلسلت فضعفه ظاهر

من العدم الى الوجود ومنهـا انه لوامتنع وقوع الممكن بلامؤثر وترجحه بلامرجح لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة فى مثل العطشان يشرب احد الماثين والجايع يأكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطرقين مع فرض التساوى وعـدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنـازع فان قيل هذا الاختيـار والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنـا ممنوع بل انمـا وقع بالارادة التى من شانهـا الترجيح والتخصيص ومنهـا انه لو احتاج الممكن فى وجوده الى المؤثر لاحتاج اليـه فى عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العـدم نفى محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنـا الملازمة لجواز ان يتسـاوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لايحتـاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضى فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنـا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقـه انه وان كان نفيـا صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العينى لكن ليس نفيـا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتيـاجه اليـه عند العقـل حيث يحكم بانه انمـا بقى على عدمه الاصلى او اتصف بعدمه الطارى بناء على عدم علة وجوده مستمرا وطارئا فان قيل العدم لايصلح علة لان العلة وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودى ولانه لا تمايز فى الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنـا بمجرد صورة السلب اوالصدق على المعدوم فى الجملة لايقتضى كون المفهوم الكلى عدميـا بجميع جزئيـاته ولوسلم فنقيض العدمى لايلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيـق ان تساوى طرفى الممكن ليس الا فى العقل فالمرجح لايكون الا عقليـا وعدم العلة اوعدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت فى العقل متمايز عن الاخر فيصلح احدهمـا علة للآخر فى حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علية للوجود ليلزم انسداد باب اثبـات الصانع لان ذلك انمـا يكون بحسب الخارج ومنهـا ان الممكن لواحتاج الى مؤثر فتأثيره اما فى ماهية الممكن اووجوده اوموصوفيته بالوجود اذلايعقل غير ذلك والكل باطل لما مر فى نفى شيئية المعدوم ومجعولية الماهية ومن ان المـاهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير اولم يوجد وان الوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفية امر اعتبـارى لاتحقق له فى الاعيان والجواب ان التأثير فى الماهية بان يجعلهـا متحققة لا بان يجعلهـا ماهية اوفى الوجود الخاص بان يحصله للماهية لابان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر فى الممكن اواحتيـاج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر واحتياج وتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر فى الممكن واحتيـاج الاحتياج عينه لان ذلك يمتنـع فى الامور التى بها تحقق فى الاعيـان والجواب ان كون المؤثرية اوالاحتيـاج اعتباريا لاينافى كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ماسبق غيرمرة وما يقـال من انه لو حصل فى العقل دون الخـارج كان جهلا لانتفـاء المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انمـا يكون جهلا اذاحكم العقل بالثبوت فى الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الاذهان هوكون الشئ بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية اوالحاجة (قال المبحث السادس) قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشئ غير مقتضى الوجود اوالعدم

٤ العقل يحكم بالاحتيـاج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود والعدم فيكون المحوج هو الامكان لاالحدوث مستقلا اوشرطا او شطرا كيف والحدوث صفـة للوجود المتـأخر عن التأثر المتأخر عن الاحتيـاج وكثير من المتكلمين عكسوا الدعوى والدليل والابطال فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة ان الشئ لم يكن فكان فيكون المحوج هوالحدوث لاالامكان كيف وهوكيفية نسبة الماهيـة الى الوجود المتـأخر عن الاحتيـا ج والجواب بانا لا نعنى ان الامكان يتحقق فيوجب احتيـاج بل ان العقـل يلاحظ الامكان فيحكم بالاحتياج كمايقـال علة الاحتيـاج الى الحيز هوالتحيز جوابهم بعينـه والاعتراض بانه لا احتيـاج حال البقاء لان التأثير حال البقـاء فى الوجود تحصيل الحاصل قبل وفى البقـاء اوفى امر متجدد تأثير فى غير الباقى جاز فى الامكان مع زيادة حال ما قبـل الوجود فانه نفى محض والجواب ان معنى الاحتيـا ج الى المؤثر توقف الوجود او العـدم اواستمراره على امر ما ٠متن

بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده اوعدمه لايكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء
لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف
للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر
وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلوكان الحدوث علة
للاحتياج اوجزءها اوشرطها لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين
فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشئ مما يوجد بعد العدم حكم
باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم
ولايجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن
التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه
يلاحظ الامكان اوالحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لابحسب
الخارج بان يتحقق الامكان اوالحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين
في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لوكان
علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان اوالحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما
حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل
بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد
وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة
الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي
لايعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن اوالحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له
اوالعدم اواستمرارهما على تحقق امر اوانتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام
المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني
وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لايدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولانزاع في ذلك
(قال المبحث السابع ٧) الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لااولوية
لاحدهما من الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان اوعرضا زايلا اوباقيا لتحققه
بدون تحقق سبب مؤثر ولحصوله بانتفاء شئ من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق
جميعها ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولامعنى لعدم
المركب سوى ان لايتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض اولم يتحقق وهذا القدر لايقتضي
اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى
بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذى
يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود اوالعدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن
بحيث يقع بلاسبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا اوممتنعا لاممكنا فان قيل
هذا انما يلزم لولم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف
الاولى الى عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه
وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لابالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون
بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود اوالعدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه
واجبا اوممتنعا فلايظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لوكان احد
الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون
الطرف الاول واجبا لذات الممكن فلايكون ممكنا بل واجبا اوممتنعا هذا خلف واما ان يمكن

٧ لااولوية لاحد طرفي الممكن نظرا
الى ذاته وقيل باولوية العدم مطلقا
وقيل في الاعراض السيالة والظاهر
انه ان اريد الاولوية بحيث يستغني
الوقوع عن سبب فضروري
البطلان وان اريد القرب الى الوقوع
لقلة الشروط والموانع وكثرة اتفاق
الاسباب فعائد الى الغير وان اريد
اقتضاء ما للوجود اوالعدم لا الى
حد الوجوب فمحتمل والاستدلال
على امتناعه بانه ان امتنع مع تلك
الاولوية وقوع الطرف الآخر
وجب هذا وان امكن فاما بلاسبب
فيترجح المرجوح اوبسبب فيتوقف
هذا على عدمه فلايكون اولى لذاته
وبان اقتضاء التساوي ينافي اقتضاء
اولوية احدهما وبانه ان امكن زوالها
بسبب لم تكن ذاتية بل متوقفة على
عدمه وان لم يمكن كانت الماهية
واجبة اوممتنعة ضعيف لان المتوقف
على عدم ذلك السبب هو الوقوع
لا الاولوية ولان عدم اقتضاء
احدهما غير اقتضاء التساوي ولانه
لايلزم من امتناع زوال اولوية طرف
وقوعه فضلا عن كونه ضروريا
لجواز وقوع الآخر باولوية خارجية
منتهية الى حد الوجوب متن

وحينئذ فوقوعه اما ان يكون بلا سبب يرجحه فيلزم ترجح المرجوح اعنى الطرف الغير الاولى اويكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لايلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثانى ان الممكن يقتضى تساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لايكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعنى اقتضاء التساوى ولا اقتضاءه والجواب انا لانم ان الممكن يقتضى تساوى الطرفين بل لايقتضى وقوع احدهما وهو لاينافى فى اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ماهو المراد بالاولوية الثالث انه لوكان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية لسبب اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لايزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لايلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذى ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن اوامتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضى ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجية تنتهى الى حد الوجوب والوقوع اوبالعكس وتكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة (قال اذ لابد من ذلك ٢) يعنى انه لايكفى فى الوقوع بمجرد الاولوية بل لابد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لوجاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاول تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد ما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج فى الوجود العينى وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متميزين فى الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولوكان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لامتقدما اوفى الوجود الذهنى وهو ايضا باطل لظهور انه لايتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج فى اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانى واعتبار الترتيب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه مالم يتحقق علة الممكن لم يجب هو ومالم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لاوجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لامتأخرا قلنا جزء العلة التامة مايتوقف عليه المعلول فى الخارج لافى اعتبار العقل ولوسلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هى جميع مايتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ماذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لايصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافى الاختيار وحينئذ ينتقض دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لاينافى كونه مختارا بل يحققه (قال المنهج الثالث فى القدم والحدوث ٣) والمتصف بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقى فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية

٢ لان الوقوع تارة واللاوقوع اخرى من استواء الحالين ترجح بلا مرجح فالممكن مالم يجب ضرورة لم يوجد وحين الوجود امتنع عدمه فوجوده محفوف بوجوبين سابق ولاحق وليس معنى السبق الاحتياج فى التحقق اوالتعقل بل فى اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانى بمعنى انه يحكم بانه لم يوجد مالم يجب وهذا الوجوب لاينافى الاختيار لكونه بالاختيار الذى هو من تمام العلة

متن

٣ وفيه مبحثان المبحث الاول قد يراد بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصانا فالقدم الذاتى اخص من الزمانى وهو من الاضافى والحدوث بالعكس

متن

بالعدم و بالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود و يسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافى فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشئ اكثر و بالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتى اخص من الزمانى والزمانى من الاضافى بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما فى صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافى اخص من الزمانى والزمانى من الذاتى بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس (قال ولا قديم بالذات سوى الله تعالى ٨) لما سيأتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سيأتى والمتكلمون منا لصفات الله تعالى فقط حيث بينوا ان ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا فى التوحيد فنفوا القدم الزمانى ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هى العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات وزاد ابوهاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هى الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام فى المحصل ان المعتزلة و ان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات ما الثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان فى قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لا نعنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقل فى المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هى الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح (قال والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار ٢) يعنى ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل فى المواقف عن الآمدى انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد فى كتاب الابكار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا فى الوجود لا تقدم الا بالذات كما فى حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر فى الجواب على دفع السند قائلا لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج نعم صرح فى شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية والى انه ازلى تام فى الفاعلية وان العالم ازلى مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع (قال دون الموجب ٧) اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون

٨ واما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية و القادرية والحيية و الموجودية احوالا ثابتة فى الازل مع الذات ولا نعنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت متن

٢ لان القصد الى الايجاد مقارن للعدم ضرورة والمنازع مكابر متن

٧ لو امكن اذ فى التخلف عن تمام العلة ترجح بلا مرجح وما يقال ان التأثير حال البقاء ايجاد للموجود مدفوع لما سبق متن

معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والانكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تأثيره في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ما سبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تأثير المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا فلا يلزم حدوثه (قال فالقديم يمتنع عدمه ٦) لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالثاني والثالث لما سيأتي من امتناع التسلسل وانما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته المرجحة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات او نسلم فالتأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا وسيجيء لهذا زيادة بيان (قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث ٧) اي موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولا بمعنى ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها جزء مما تركب عنها وهو محال لما سيأتي بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هي الحاصل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه معلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذلك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكاناتها قائمة بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجودهما والكلام فيما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا

٦ لانه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب ابتداء او انتهاء لامتناع التسلسل من غير توقف على شرط حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب فان قيل فلا يكون الا واجبا قلنا امتناع العدم لتمام علة الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتي المبحث الثاني متن

٧ مسبوق بمادة ومدة اما المادة فلانه قبل الوجود ممكن وامكانه وجودي يفتقر الى المحل وليس هو الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه بخلاف امكان القديم ورد بانه ان اريد الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وان اريد الاستعدادي المخالف له في اقتضاء الرجحان والتفاوت والتحقق فلا نسلم ان كل حادث ممكن متن

في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شئ لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايجاد الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشئ مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد (قال فان قيل ٩) اعلم ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجودا تعلقه بموضوع موجود في الخارج وتقريره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شئ شيئا آخر او يوجد له شئ آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن ولا خفاء في احتياجه الى الوجود شئ حتى يوجد له شئ آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشئ في نفسه فذلك الشئ ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشئ قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشئ في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشئ مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع اومادة فهذه لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه ذلا علاقة له بشئ من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما في السفسطة لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لابد من شرط حادث وحده وهو يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها بحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات

٩ دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري فيمتنع استناد الحادث الى القديم بل لابد له من سبق حوادث متعاقبة مفيدة استعدادات متفاوتة مفتقرة الى محل متعلق به قلنا القديم مختار يوجد الحادث متى شاء متن

والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هى استعدادته المتفاوتة فى القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التى من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث (قال واما المدة ٢) احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لابد له من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذلك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتأخر وما ذلك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشئ على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التقرير لا يبتنى على ان التقدم امر وجودى وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نسلم انه وجودى بل اعتبارى يعرض للعدم ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما فى تحيز البارى حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد من الموجودات متحيزة وانما يبتنى على صحة الحكم بان هذا متقدم على ذلك كتقدم الحادث على وجوده ولا خفاء فى انه حكم عقلى ضرورى والزمان معروض التقدم لا نفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى الثانى على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء فى خمسة يعنى ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهى قد تكون حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض مأخوذا من الحس لكونه فى الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه فى الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع فى الزمان وما يقال فى بيان الحصر من ان المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا فى الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا فى المتأخر فبالعلية والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم اما حقيقى يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتبارى يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلة والثانى يفتقر لا محالة الى مبدأ به الاعتبار فان كان كما لا فى المتقدم فبالشرف و الا فبالرتبة فلا خفاء فى انه ليس الا وجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما فى الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود و بعد تمام الوجوه فالزمانى بالمعنى الذى ذكر فيها شامل للتقدم الذى بين اجزاء الزمان والذى بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضرنا فى استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزمانى على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا

٢ فلان تعاقب الحوادث وسبق العدم على الوجود لا يتصور الا بالزمان ورد بان مبنى الاول على ما مر والثانى على ما زعموا ان السبق ومقابلته يكون اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف او الرتبة الحسية والعقلية طبعا او وضعا وعندنا قد يكون بالذات كما فى اجزاء الزمان من غير افتقار الى زمان آخر ولا يضرنا تسميته زمانيا على ما قال بعضهم ان السبق بالزمان قسمان وبعضهم ان الحقيقى منه ليس الا الذى فيما بين اجزاء الزمان وانما يعرض للغير بواسطته حتى ان معنى تقدم الاب على الابن تقدم زمانه على زمانه وقد يرجع الرتبى والشرفى ايضا الى الزمانى والزمانى الى ما بالطبع فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع متن

فى زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا فى زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزمانى بالحقيقة هو الذى بين اجزاء الزمان وانما يعرض الغير بواسطته اذ لامعنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقى مايستغنى عن الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم فى الذى بالعلية والذى بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع فى ملاحظته قبل زمان الاخذ فى النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه فى المجلس اوفى الشروع فى الأمور فيعود الى الزمانى بوسط اولابوسط وان التقدم الزمانى راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقى هو الذى بالعلية اوبالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا فى تحققه الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم فى الذى بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك فى الذى بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثانى قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بان يتفق بعض شروط التأثر و المتقدم بالطبع لايستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزمه وجودا لا عدما واما بالنظر الى وصفى التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان تضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية اوالزمان اوالرتبة اوالشرف وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتى وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما فى العلية فان ذات الاثنين لا يتم ولايعقل بدون الواحد ولاخفاء فى ان هذا انما هو فى الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكلى على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف (قال ومن ههنا ترددوا ٢) قد اختلفت العبارات فى ان مقولية التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظى بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا بمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه فى التقدم بالعلية اقدم وفى التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفى التقدم بالرتبة الحسية اشد منه فى العقلية وكأن هذا مبنى على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية و بالطبع و بالزمان اوالى الاولين فقط و اللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشئ محتاجا اليه والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك فى معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتأخر كالتأثير فى الذى بالعلية وكونه مقوما اوشرطا فى الذى بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر فى الذى بالزمان وزيادة الكمال فى الذى بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين فى الذى بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم و لا لصدق على كل شئ ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد فى الآخر وان اريد اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فهذا يتأتى فى كل مشترك لفظى بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعانى (قال المنهج الرابع فى الوحدة والكثرة ٦) والحق انهما من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان بمثل ماسبق فى الوجوب والامكان وان تصورهما بديهى لحصوله لمن لم يمارس

٢ فى ان مقولية السبق ومقابليه بالاشتراك او بالتشكيك متن

٦ وفيه مباحث المبحث الاول انهما من الاعتبارات العقلية الغنية عن التعريف الا ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال ولذا يقع كل فى تفسير الآخر متن

طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولاخفاء في انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع من الامور المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة (قال والقطع ٤) لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود ما وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما لنا ان نتعقل ماهية الشئ ووجوده من غير ان نتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه اوان كثيرة في اناء واحد حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اوان كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية ما كان كذلك (قال وقد يستدل ٢) نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شئ ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هذا خلف واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا خلف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات مشاركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فتكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى (قال معروض الوحدة ٨) قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة وغيرها فهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول

٤ بجواز الانفكاك في التعقل وبان الجمع والتفريق ليس باعدام يدل على مغايرتهما الماهية والوجود وان كانت الوحدة تساوقه متن

٢ على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة وهي اما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم هذا خلف واما وجودية فيلزم كون الجمع من العدمات وجودية وهو محال وكون الوحدة وجودية لكونها جزءها هذا خلف واذا ثبت الكثرة الا التألف من الوحدات يلزم كونها ايضا وجودية وعلى عدميتهما بانه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات وكلاهما ضعيف المبحث الثاني متن

٨ قد لا يكون معروض الكثرة وح ان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الاطلاق وان كان فان لم يقبل الانقسام فاما ذو وضع فنقطة اولا فمفارق وان قبله فاما بالذات فكم او بالعرض الى اجزاء متشابهة فواحد بالاتصال او متخالفة فواحد بالاجتماع طبيعة او صناعة او وضعا كالشجر والبيت والدرهم وقد يكون معروض الكثرة ولا بد من اختلاف الجهة فان فوتت جهة الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية او نوعية او فصلية والا فان عرضت لها فوحدة بالعرض والا فبالنسبة والوحدة في الجنس تسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكم مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء موازاة متن

القطعة والثانى المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعى الزاوية ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتئام طبيعيا كاللحم مع العظم اولا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة وامكن ان يعرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لابد ان تكون تلك الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعنى ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة و بالموضوع ايضا اعنى المادة التى هى محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع فى اناء واحدة مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لاتسمى واحدا وان كانت متصلة ولافرق فى ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء اوغيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلثة انما يجرى فى المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفى عبارة الامام هى اقسام للواحد التام وهو الذى يشتمل على جميع مايمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع مايمكن له من الكثرة والاجزاء لامن الاوصاف والكمالات على ماقد يتوهم ومالا يكون تاما فى عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة مسمى بالناقص وفى الطوالع بغير التام وفى كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا الكثرة وان كان فلابد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشئ الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان تكون مقوما للكثير بمعنى كونه ذاتيا غير عرضى واما ان يكون عارضا واما ان لايكون هذا ولا ذاك بان يكون خارجا غير محمول فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو فى الانسانية اوجزأ مقولا فى جواب ماهو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس فى الحيوانية اوفى جواب اى شئ هو فى جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثانى اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض اومحمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فى التدبير الذى ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولاخفاء فى ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك فى التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو مابه اشتراك وهو لايكون الا بحيث يحمل بالمواطأة او الاشتقاق (قال وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة ٢) يعنى ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك اوالتواطئ لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفى الواحد بالشخص مالا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة ولم يقل

ثم فتواليتها بالتشكيك متن

احد بالتفاوت فى الاشدية و لاقدمية لكونه غير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه ومنهـا ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه وماقيل ان الفرد الاول اعنى الواحد ليس بعدد وكذا الزوج الاول ليس بشئ ومنها ان الاعداد انواع مخالفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنهـا انها متألفة من الآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لاخمسة وخمسة او ستة واربعة اوسبعة وثلاثة اذلا رجحان لشئ من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انمـا يتألف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنهـا انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية متحصلة فى العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد فى المشرق الى واحد فى المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هى الوحدات ولانها لو تحققت فى الخارج فاذا قلنـا لزيد وعمرو ومثلاهما اثنان فقيـام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم فى كل منهما شئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبـارية (قال البحث الثالث يمتنع اتحـاد الاثنين ٧) بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا الا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماآن فى اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارطينا اوالكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا فصـار سوادا بل بان يصير احدهما الآخر الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتى لايعقل زواله اذ لكل شئ خصوصية ماهو بهـا هو فتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض بانه ان كان استدلالا فنفس المتنـازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيـا يمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثـانى ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنـان لاواحد والا فان بقى احدهما فقط كان هذا فنـاء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شئ منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نم انهما لو بقيا كانا اثنين لاواحدا وانمـا يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنـين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا اولا يكون شئ منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقـاء للآخر اوفناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لانم انهمـا لوكانا موجودين كانا اثنين لاواحدا وانمـا يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لوكانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فنـاء لاحدهما وبقاء للآخر اوغيرهما فيكون فنـاء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فلم يمكن التفصى عن هذا المنع الا بان الحكم بامتنـاع اتحاد الاثنين ضرورى والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيـان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتنـاع اتحاد الاثنين على الاطلاق (قال البحث الرابع من خواص الكثرة التغـاير ٦) فانه لا يتصور الاثنين متعدد وانمـا الخلاف فى عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم

---

٦ فان اول مراتبهـا الاثنينية ويحصل من انضمام واحد الى واحد ثم يتزايد بزيادة الآحاد لا الى نهاية انواعا مختلفـة اللوازم متحصلة فى العقل من اعتبـار انضمام الآحاد حتى لو اعتـبر واحد فى المشرق مع واحد فى المغرب حصلت الاثنينيـة من غير ان يتحقق قيام امرهما كيف ولو تحققت اقامت بالمجموع فيلزم فى كل واحد شئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية متن

٧ لان اختلاف الماهيتين والهويتين ذاتى لايزول ولانهما ان بقيا كانا اثنين والا كان فناء لاحدهما وبقاء للاخر اوفناء لهما وحدوث ثالث ورد الاول بانه ليس اوضح من الدعوى والثانى بمنع الاثنينية على تقدير البقاء وانمـا يلزم لو لم يتحدا فغير الى انهما ان كانا موجودين كانا اثنـين والا فكما مر ورد بجواز ان يكونا موجودين بوجود واحد فدفع بانه اما احد الوجودين اوثالث فاجيب بانه نفس الوجودين صـارا واحـدا فادعى ان الحكم ضرورى والمذكور تنبيه متن

٦ والغيران عند مشايخنا موجودان جاز انفكاكهما فالجزء مع الكل لاهو ولاغيره وكذلك الموصوف والصفة ولذا يصح ما فى الدار غير زيد وليس فى يدى غير عشرة مع ان فيهمـا الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد الانفكاك من جانب فقط يوجد الجزء بدون الكل والموصوف بدون الصفة او من الجانبين ورد الصانع مع العالم اجيب بان المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلا ولذا قيل هما اللذان يصح ان يعلم احدهمـا ويجهل الآخر ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصـانع واما من حيث انه معلول فمن المضـاف فقـد اورد عليهم المضافات فاجيب بانهما غير موجودين فان قيـل تغاير مثـل الاب والابن والعلة والمعلول ضرورى قلنـا نعم بحسب الذات متن

وجودى كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام فيختص
المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان
وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا فى حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة
المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وتنعدم الصفة
لجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد
بقولنا فى حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفى فى التغاير الانفكاك من جانب
وان الصفة التى ليست عين الموصوف ولا غيره هى الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة
القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان عمدتهم الوثقى فى التمسك
وهو ان قولنا ليس فى الدار غير زيد وليس فى يدى غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان
فى الدار اعضاء زيد وصفاته وفى اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم لا يفرق بين الصفات
المفارقة واللازمة ويقتضى ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما فى الدار من الامتعة غير زيد وفساده
بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفى انسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة
واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما
لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدى بانه يكفى الانفكاك من جانب واحد وقد امكن
عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه ح لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف
مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم
بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود
الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان
وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما
ويجهل الآخر ولفظ احدهما لابهامه كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشئ
قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان
لزم كون العرض الواحد الغير المتجزى شيئين متغايرين ليس بشئ لان تغاير جهتى الشئ لا يستلزم
تغايره فى نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم
ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر فى التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات
والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين
بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب
التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا
بموجودين والغيران لابد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر
المتضايفات كالاخوين ضرورى لا يمكن انكاره قلنا الضرورى هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف
الاضافة فليسا بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا يندفع ما يقال
ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك
لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك فى التعقل بل فى الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون
هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله
تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند
من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالبارى تعالى مع العالم والجواب
بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدى ظاهر على ما ذكرناه واما على ما نقل فى المواقف
من تقييد جواز الانفكاك بكونه فى حيز او عدم فينبغى ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك

الباري تعالى عن العالم في حيز اوعدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لايمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري تعالى ورده انه لايكفي هذا القدر والالزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز ان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولايتأتى الجواب بان المراد جواز الانفكاك تعقلا مالم يحذف قيد في حيز اوعدم لان الباري تعالى لاينفك عن العالم في حيز اوعدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الاان يؤخذ التعقل اعم من المطابق وغيره وحينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل بدون الآخر فاذكر في المواقف من انه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى لايقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري تعالى في الحيز لانا نقول لوكفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح به ولايمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى ليس على ماينبغي ثم ههنا بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفي كلامهم مايشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة (قال والجمهور على ان الغيرية نقيض ٤) الهوية هو معنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وماذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولاغيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم في الغيرية اضافة بها يصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر الا انها حيثية لازمة في نفس الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هو هو وبان الغيرين هما الاثنان اوالشيئان واعتذر الامام الرازي عماذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لاعينه ولاغيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بمايجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذلوكان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولوكان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به لم يصرح بل قال لاعين ولاغير لان المعلوم قطعا هو انه لابد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لوكان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد متناول كل فرد مع اغياره فلوكان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد و بطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء للشيء لايقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به الاجعفر بن حرث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء و الصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لايتصور اتحادهما بحسب الوجود و الهوية (قال و بعضهم ٧) قد سبق انه لايكفي في التغاير الانفكاك من جانب والا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها كما يمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا

٤ الهوهو فلا يعقل كون الشيء مع الشيء لاهو ولاغيره بل الغيران هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر واعتذر بانه اصطلاح او المراد لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية كما في الحمل ويبطل الاول استدلالهم الفاسد بان الواحد لوكان غير العشرة لكان غير نفسه لانه من العشرة و الثاني ان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد مع العشرة والقدرة والعلم مع الذات متن

٧ على انه لابد في عدم مغايرة الشيئين من امتناع كل بدون الآخر كما في صفات القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم وزعموا ان الواحد من العشرة يمتنع بدونها ولاخفاء في ورود سائر الاضافات حينئذ (تنبيه) عدم التغاير بين الذات والصفة انما يفيد فيما ازلية غير الذات لاتعدد الازليات متن

الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونهما لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل و حينئذ يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لايكونا غيرين ويلزم ان لايكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير و التضاد من الاضافات فان التزم ذلك بناء على ان الاضافة عدمية و لاتمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث انه معروض لافي المجموع المركب من المعروض والعارض قال واعلم يريد ان مشايخنا قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غيرالله تعالى فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يفيد في قدم غيرالله تعالى لاتعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض و ان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة اوثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان و شيئان وموجودان و ان لم يكونا غيرين (قال ومنها ٦) اى و من خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا وتقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب و يمتنع و يجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر وينوب منابه فههنا يقال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب و يجوز و يمتنع اوموجودان يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لاتعدد حينئذ فلاتماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه و يسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والافلا (قال واما اشتراط التغاير فمختلف فيه ٨) قال الآمدي واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم من قال ليست متماثلة ولامتخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاضي لايشترط في التخالف الغيرية ففي التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة فمن يصف الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا قال ويمتنع اجتماع المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية و الصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بحسب المحل لان قيامهما به ووجودهما تبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وماتبعه الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وحينئذ لايبقى الامتياز البتة و يلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد

٦ التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ويلزمه الاشتراك فيما يجب و يمكن و يمتنع وان يسد كل مسد الاخر ولابد من جهة اختلاف ليتحقق التمايز ومن اشترط عدمه اراد في المعنى الذي به التماثل متن

٨ و يمتنع اجتماع المثلين لانه لايعقل تمايز افراد نوع من الاعراض الا بالمحل ورد بالمنع وليس شدة سواد الجسم باجتماع سوادين واكثر بل السوادات المتفاوتة بالشدة و الضعف انواع مختلفة تتعاقب على الجسم متن

بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشئ لان ماذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لوجاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظرى بشئ ان ينظر لتحصيل العلم به اذلامانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لماحصل القطع باتحاد شئ من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لوجاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الابطريان ضده الذى هو ضد لمثل الآخر الباقى فيلزم اجتماع الضدين ورد الاولان بمنع الملازمة لجواز مالع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة واستدلالا والثالث بمنع المقدمات تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانالانسلم ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض الجسم الذى يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع آخر (قال ومنها ٧) اى من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى مايقابل العين اى مالايكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لاتحقق لهما في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف يتناوله اذلااشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولايكونان معا ليخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلايتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لايزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشئ وسكونه معا اى العلم بان هذا الشئ متحرك والعلم بان هذا ساكن في آن واحد فانهما لايجتمعان لكن لالذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشئ وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لايتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون الشئ صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولاخفاء في انه لاحاجة الى هذا القيد حينئذ لان مطلق الصغر والكبر لايمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين في سوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل (قال وعند الفلاسفة ٩) ماسبق من اقسام الكثرة واحكامها على رأى المتكلمين واما على رأى الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة اوبالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية اولا فالاول المثلان والثانى المتخالفان سواء اشتركا في ذاتى اوعرضى اولم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لايتقابلان كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجئ

٧ التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل من جهة فلا تضاد بين غير العرضين ولا بين العلم بالحركة والسكون معا ولا بين مثل الصغر والكبر مالم تعتبر الاضافة الى معين متن

٩ كل اثنين فهما غيران فان اشتركا في تمام الماهية فمثلان والا فمتخالفان وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة متن

واما قيد وحدة الزمان فمستدرك على مامر وكذا قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود و في الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي (قال فان كانا وجوديين ٨) يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد اونوعه كعدم اللحية عن المرأة اوجنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب الا انه لادليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى و للاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشئ واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لاتقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدميين المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان في غير ما وقع الاضافة اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الاخر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه الحمرة التي هي لاسواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدميين المضافين كاللاسواد واللابياض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين وبهذا يخرج التفصي عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد اقسام الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فللاطباق على انه لاتضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كاللاسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما في البياض واما غيرهما فظاهر ووجه التفصي ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ماذكر من اجتماع العدميين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الاخر كما في اللاسواد واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور اونوعيا كالانسان للرجولية والمرئية

٨ فان كان تعقل كل محل واحد من جهة واحدة بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان وان كان احدهما عدميا فان تقيد بكون الموضوع مستعدا للوجودي بحسب شخصه اونوعه او جنسه القريب اوالبعيد فملكة وعدم والا فايجاب وسلب وقد لم يمتنع ان يكون نقيض العدمي عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى وللاعمى بمعنى رفعه اعم من البصر وعدم الاستعداد له فالاقرب ان يقال ان كان احد المتقابلين رفعا للاخر فملكة وعدم او ايجاب وسلب والا فتضايف اوتضاد على ماذكر وقد يقال لاتقابل بين العدميين اما المطلق والمضاف فظاهر واما المضافان فلاجتماعهما في غير ما اضيفا اليه كاللاسواد واللابياض في الاحمر ولكون التقابل مشروطا بوحدة الموضوع وبهذا خرج مثل الانسانية مع الفرسية والملزوم مع عدم اللازم وفيه نظر فان قيل قد تتقابل القضايا تناقضا وتضادا من غير تصور محل قلنا بحسب الاشتراك كما ان نسب المفردات يكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها لاصدقها على شئ او بحسب ان موضوع القضية مورد للايجاب والسلب

متن

اوجنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة اواعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما رابعا فلان الكلام في اللاسواد واللا بياض لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الاترى انك لاتقول باختلاف الموضوع في البياض واللا بياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل مايجرى في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لاشيء من الحيوان بانسان مع انه لايتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها في انفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع في الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ماقال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللا فرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد مح وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه اووجوده لغيره ومعنى السلب لاوجود اى معنى كان سواء كان لاوجوده في ذاته اولاوجوده في غيره (قال وقد يعتبر في التضاد ٦) مامر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذى اورده قدماء الفلاسفة في اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلب الوجودى عما هو من شانه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد والملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثانى ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقى لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقى والمقيد بالمشهورى ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر قادحا في حصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهورى من التضاد والحقيقى من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد المشهورى لايلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لايكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب بل وفي كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقى وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعنى ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذ لايمكن الانتقال في النطق والعجمة وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لاينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعنى العدد مع الايجاب والثانى اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية

٦

غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقى والاول بالمشهورى وفي الملكة والعدم استعداد المحل للوجودى في ذلك الوقت ويخص باسم المشهورى والاول بالحقيقى واول كل اعم وباعتباره يدخل في اقسام التقابل تقابل مثل البياض مع الصفرة والبصر مع عدمه عن الشجر الا انهم صرحوا بان احد الضدين في المشهورى قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وان غاية الخلاف شرط في المشهورى ايضا متن

الخلاف فى شرط فى التضاد المشهورى ايضا وحينئذ يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام (قال ومن حكم التقابل ٢) جواب عن اعتراض تقريره ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا اوتضادا اوغير ذلك مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد منافيا له وتقريرا الجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه ومفهوم التضاد العارض بمثل السواد والبياض ضرورة انه لايعقل المقابل او المضاد الابالقياس الى مقابل اومضاد آخر وهذا لاينافى كون معروض التقابل اعم منه بمعنى ان مايصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لايكونان ومعروض التضاد مباينا له كالسواد والبياض فانه لاتضايف بينهما (قال وان مقولته ٣) يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه اذلايتوقف تعقلها على تعقله وهذا ظاهر فى التضايف كما ان التوقف فى التضاد واما فى الباقين مترد وبالجملة فمقوليته على الكل بالتشكيك لكونه فى الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفى البواقى لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتى وعقد انه ليس بشر وهو عرضى وكونه ليس بخير ينفى الذاتى وكونه شرا ينفى العرضى ولا خفاء فى ان النافى للذاتى اقوى وفى التجريد مايشعر بانه فى التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اى اشد انواع التقابل فى التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع ورد بانه لايتصور غاية خلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرذلك فى غاية الظهور بخلاف البواقى (قال ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد ٦) اى الوجود اللفظى والذهنى دون العينى يعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لاذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولاثور ولاثعلب ولااشياء غيرمتناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس فى الخارج شئ هو ايجاب اوسلب كيف ولايعنون بالايجاب الامثل السواد وهو موجود فى الخارج (قال وانهما ٤) اى ومن حكم الايجاب والسلب انهما اذانقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع اولم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع اولخلوه عنهما اذا حمل الاعمى والبصير والاسود والابيض اوالاب والابن على العنقاء اوعلى العقرب فان قيل ان اريد بالنقل الى القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما فى قولنا العنقاء اسود ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لايتصور فى التضايف ولا فى الملكة والعدم قلنا المراد الثانى فى الايجاب والسلب والاول فى البواقى وقد يقال القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتى يصدق عليه النقيض عدل فى التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها فى قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد باللا اسود نقيض الاسود اعنى رفعه فهى صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود (قال ومن حكم التضاد ٩) ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم (قال وان الحقيقى ٧) يعنى ان من حكم التضاد

٢ انه اعم من التضايف باعتبار المعروض واخص باعتبار العارض كما ان التضاد قسيم للتضايف وقسم منه بالاعتبارين متن

٣ على الاقسام بالتشكيك واشدها الايجاب والسلب اذ باعتباره يمتنع الاجتماع فى البواقى لا التضاد باعتبار غاية الخلاف اذلاغاية فوق التنافى الذاتى متن

٦ اذ السلوب اعتبارات لها عبارات لاذوات والا لكان للانسان بحسب سلب ماعداه معان لا تتناهى متن

٤ عند النقل الى الحكم يقتسمان الصدق والكذب والبواقى قد تكذب لعدم الموضوع اوخلوه متن

٩ ان الموضوع قد لايخلو عن احد الضدين بعينه كالنار عن الحرارة او لا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون وقد يخلو اما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر او بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر او بدون ذلك كالشفاف يخلو عن السواد والبياض متن

٧ منه انما يكون بين نوعين اخرين من جنس واحد كالسواد والبياض لا بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر اونوعين من جنسين كالعفة والفجور او انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة وعولوا فى ذلك على الاستقراء وفيه نظر واما المشهورى فقد صرحوا بانه قد يكون بين جنسين كالخير والشر او نوعين من جنس كالعفة والفجور اوانواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة اومن جنسين كالشجاعة والتهور والجبن (خاتمة) متن

ان الحقيق منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون اومن جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر اوبين نوعين من جنسين كالعفة والفجور اوبين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة اومن جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه (١) ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هوانا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة اوالعفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذا ان جنسان اونوعان من جنسين وهذا دور ظاهر الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ماذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ماذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهوري بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن بناء على ماذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا (قال والتقابل٦) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ماعرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص بماسبق في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اي اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات ولا مجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظاهر واما في التضايف فلان المقوم للشيء يتقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل يدافعه فان قيل هذا كاف في الكل لان الاجتماع في المحل ينافي التقابل مطلقا قلنا ممنوع لما سيجيء من ان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في محل اذ كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم عارض

٦ بين الكثرة والوحدة بالذات بل بعارض العلية والمكيلية لان موضوعهما لا يتحد بالشخص ولان احد المتقابلين لا يتقوم بالآخر ورد الاول بان الموضوع قد لا يتحد بالشخص بل بالنوع او بالجنس او بعارض اعم ومع ذلك فبمجرد الفرض والثاني بمنع تقوم الكثرة بالوحدة وانما يتقوم معروضها بمعروضها ولا نزاع في ان المتقابلين اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللا فرس والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض فان قيل التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين قلنا لو سلم فبحسب الوجود وهو لا ينافي تقابل الايجاب والسلب كالابيض الحلو فيه البياض واللابياض اعني الحلاوة ومن ههنا قيل ان بين مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب والحق انهم ارادوا نفي التقابل بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي منها العدد واما مفهوماهما المعتبران بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب

متن

كالخير والشر للشئ ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كالانسان الفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس والانسان ليس بفرس والامام رحمه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما فان من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشئ بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما اوامكانه لا اقل قلنا م ع وانما يلزم لو كان المعروضان في محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطأة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض لان اللابياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب من الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة اى العدد لما كانت متقومة بالآحاد ومتحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يوهم تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارية لا نفسه والكل ضعيف (قال المنهج الخامس في العلية والمعلولية ٦) من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان و الا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شئ واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها (قال المبحث الاول ٢) قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشئ وبالمعلول ما يحتاج الى الشئ وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشئ بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشئ اعني ما يحتاج هو اليه اما ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشئ معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشئ فاما ان يكون الشئ بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليهما

٦ وهما اعتباران متضايفان لا يجتمعان في شئ الا بالقياس الى شيئين وبيانهما في مباحث متن

٢ العلة ما يحتاج الشئ اليه وان كان اطلاقها ينصرف الى ما يصدر عنه الشئ ثم ان كانت داخلة في الشئ فوجوبه معها اما بالفعل فصورية واما بالقوة فمادية ويدخل فيهما الجزء من الصورة والمادة وبذكر الوجوب يندفع ان الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يرد الجزء الغير الاخير من الصورة جمعا ومنعا وان كانت خارجة فالشئ اما بها ففاعلية او لها فغائية ويقال للاولين علة الماهية وللآخرين علة الوجود ومرجع الشروط والآلات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع ولا يستحيل دخوله في علة الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا بدونه وقد يقال انه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبئ عن اليبوسة التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مباديه الا بالعرض متن

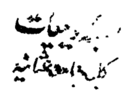
فى ماهيته كما فى وجوده ولذا لايعقل الا بهما او ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان اعنى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور (١) ان ماذكر فى بيان الحصر وجه ضبط لانه لادليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله الشئ سوى الاستقراء (٢) ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وماينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا فى الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات فى الاقسام لكونها راجعة الى مابه الشئ وماذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادة يداخله (٣) ان ماذكرنا من اعتبار الفعل والقوة فى الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره فى الوجود على ماذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معهما بالفعل لابالقوة فيدخل فى تعريف الصورة فلايكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلايكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لايكون الابالقوة وبالنظر الى الصورة لايكون الابالفعل وكان مرادهم ان الصورة مايكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة مايكون الوجود معه بالقوة فى الجملة وحينئذ لاانتقاض (٤) ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لابالفعل فيدخل فى تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولايجوز ان يراد بالقوة الامكانى بحيث لاينافى الفعل لان الفساد حينئذ ظاهر (٥) ان حصر الجزء فى المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ماسبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لاتغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة الابمجرد الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل مايقارنه زائدا عليه ولايكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ لابشرط ان يكون وحده اولاوحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لوكان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لايكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه (٦) ان من الشروط ماهو عدمى كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم فى الوجود ضرورى ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر فى وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائرها يرجع الى الفاعل انما هى شرائط التأثير والامتناع فى استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظه حكم بانه لايحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وحينئذ لاينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقديجاب بان الشرط انما هو امر وجودى خفى وذلك الامر العدمى الذى يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس بزوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة الذى ينبئ عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل نفس عدم الحادث من مبادى وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشئ لايقتضى الاحتياج الى مايقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لاذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشئ الى عدمه فهو ليس من المبادى الابالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ (قال ثم جميع مايحتاج اليه الشئ يسمى علة تامة ٢) العلة التامة هى جميع مايحتاج اليه الشئ بمعنى انه لايبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لابمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة

٢ سواء كان هو الفاعل وحده اومع الغاية كالبسيط للبسيط ايجابا او اختيارا اومع الجزء كافى المركبات وحينئذ لايتصور تقدمها والاحتياج اليها اذ فيها جميع الاجزاء التى هى نفس الشئ متن

واماناقصة هى بعض ذلك والتامة فقدتكون هى الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هى مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قديكون لغرض يدعو اليه وقديكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجود للمركب عنهما امامع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشئ نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من ان لعلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التى هى الفاعل وحده اومع الشرط والغاية (قال وكل من الاربع٢) يعنى ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى مابالقوة ومابالفعل (قال المبحث الثانى يجب وجود المعلول٣) يعنى اذاوجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول اذ لوجاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلامرجح لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شئ يوجب الترجح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلولم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذاكان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم فى الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لوصح هذا لماجاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثير القديم فى الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولانزاع فيه لاللفاعل مع جميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لايكون الابعد وجودها ووجود المعلول امامقارن للايجاد اومتأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلامرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع (قال فعدم المعلول٧) يعنى لماثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اماباذاتها او ببعض جهات تأثيرها واكد الحكم بقوله ولو فى غير القار لانه قديتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضى عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وستطلع على حقيقة الحال فى بحث الحركة فان قيل كل من العدمين نفى محض لاثبوت له فكيف يكون اثرا اومؤثرا قلنا بل عدم مضاف لايمتنع كون احدهما محتاجا والآخر محتاجا اليه وهذامعنى المعلولية والعلية ههنا لاالتأثر والتأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهران الفاعل فى طرفى الممكن اعنى وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه اماعدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير واماعدمه اللاحق فبعدمه اللاحق يعنى ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فان قيل ماذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لمانشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك فى العلل المعدة وكلامنا فى العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره فى حركات وافعال تفضى الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته

٢ ينقسم الى بسيطة ومركبة والى كلية وجزئية والى ذاتية وعرضية والى قريبة وبعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة ومختصة بالذات وبالعرض والى ما بالقوة وما بالفعل منه

٣ عند تمام الفاعل لامتناع الترجح بلا مرجح وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الامكان فتقدمه لايكون الا بالذات واسناد الحادث الى القديم لايكون الا بشرط حادث يقارنه كتعلق الارادة منه



٧ ولو فى غير القار كالحركة يفتقر الى عدم العلة ولو ببعض الشروط وعدم الثبوت لاينافى الشرطية بهذا المعنى فالفاعل فى طرفى الممكن واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه ان سابقا فسابق وان لاحقا فلاحق وبقاء المعلول عند انعدام العلة انما يتصور فى المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار لافى المؤثرات منه

وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر فى حركات تفضى الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول بيبس العنصر هذا على رأى الفلاسفة واما على رأى القائلين باسناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين (قال والمؤثر ٢) يريد ان مايفيد وجود الشئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا مايقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قال المبحث الثالث وحدة المعلول ٣) يريد ان الواحد الشخصى لايكون معلولا لعلتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لايلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط والآت واختلاف جهات واعتبارات لايكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين (١) انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين المستقلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية (٢) انه ان توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لايفتقر فى التأثير الى شئ اخر وان توقف على احداهما فقط كانت هى العلة دون الاخرى وان لم تتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لايمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وحينئذ لايلزم احتياج شئ الى شئ واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التى يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمسافة فى كون هذه الحرارات من نوع واحد تدفع بان المراد بالنوع ماهو اعم من الحقيقى واورد الامام ان المعلول النوعى ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع اسناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لايلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاسناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضى ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما يجب يكون التعين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة لابعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير احتياج الى كل منهما ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذى لاينافى الاجتماع كما هو شان المعلول النوعى والجواب ان مفهوم احداهما وان لم ينافى الاجتماع لكن لايستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لايكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد آخر فلا يكون شئ منهما فى معرض الاستغناء ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علته المعينة التى اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته وفرد ما اى الفرد لابعينه يحتاج الى علة لابعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا مايقال ان الواحد بالشخص يجوز

٢ فى الوجود قد يكون هو المؤثر فى البقاء كالشمس للضوء وقد يكون غيره كمماسة النار للاشتعال واستمرارها بمعونة الاسباب لبقائه متن

٣ بالشخص توجب وحدة الفاعل خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا للفلاسفة حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقى اما الاول فلان الشخص لو علل بمستقلتين لاحتاج الى كل لعليتها واستغنى عنها لعلية الاخرى ولانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزء علة او الى احداهما فقط فيكون هى العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فرد مغاير للمحتاج الى الاخرى كافراد الحرارة الواقعة فى نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها وفرد ما الى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع الى علة ما مع جواز الاجتماع نظرا الى تعدد الافراد وهل يستند الفرد بعينه الى علة ما بان يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولايتبدل التشخص فيه تردد متن

ان تكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع و النوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى و بهذا يندفع ما يقال ان اقول بالاحتياج الى علة ما مالا يكون قولا بتعدد العلة اولا و ثانيا كان فلا فرق بين النوع والفرد بقي ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول وهذا غير ما سيجيء من انه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد و بعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل تكون تلك بالشخص (قال تمسك المخالف ٢) اي تمسك القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد و عمرو يدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضناها في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو الرأي الحق (قال واما الثاني ٧) يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فاوجهين احدهما اقناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته و لا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي (قال احتجت الفلاسفة ٤) على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف اوخارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه وينقل الكلام الى مصدريته له فيتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل اوعارضا له معلولا (٢) انه ان اريد بتغاير مصدرية هذا لمصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج (٣) ان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية (٤) ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان تكون معلولا له لجواز ان تكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب تعالى وحينئذ لا تتم الدعوى كلية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ بعد ما تكون خارجة لا يجوز ان تكون معلولا لامر آخر بل تكون معلولا للواجب صادرا عنه فتتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم

٢ بان حركة جوهر يدفعه زيد حين يجذبه عمرو مستند الى الكل فلنا بل الى الكل او الى الواجب تعالى

متن

٧ فلان الاصل هو الامكان ما لم يمنع البرهان ولانا سنبين استناد الكل الى الواجب ابتداء متن

٤ بوجوه الاول ان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان دخل فيه شيء منهما تركب والا تسلسل ضرورة ان العارض معلول وله صدور ورد بانها امر اعتباري ولو كانت متحققة لم تمحض وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها اذا صدر عن الواجب شيء اذ معلولية العارض حينئذ مسلمة على انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء فلا تكون صدوره مغايرا وان لا يسلب عنه الا واحد ولا يتصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا فان قيل السلوب اعتبارات لا تحقق لها ولا تميز في الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف الصدور فانه كما يطلق على اعتباري يعرض للعلة والمعلول من حيث هما معا يطلق على حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول اعني خصوصية بحسبها يجب المعلول فان تعدد المعلول فهو متعدد والا فواحد وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا فداخلة او عارضة لها فلزم تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون الواحد قلنا تحكمات لا يقتضي بها شبهة فان قيل مرادهم انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا باعتبار مغاير لفاعليته لذاك ويلزم انه كلما لم يكن تكثر في الفاعل ولو بالحيثية اتحد المعلول قلنا كلام خال عن التحصيل هادم

سلب ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركب او التسلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقابلية الشئ للشئ من الاعتبارات العقلية التي لاتحقق لها ولاتمايز بينها في الاعيان ولوسلم فهي لاتلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة تلحقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولايكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول اوالى قابل وشئ يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه ويكفي في تحققه فرض شئ واحد هو العلة والا امتنع اسناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان الظاهر من كون الشئ بحيث يصدر عنه شئ ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودي بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلها ارادتها لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لايصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لاتكون مع الآخر واذا صدر الشئ الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لالذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلايكون الاذات العلة اوحالة لها وعلى هذا لايرد شئ من الاعتراضات لكن لايخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات لايعضدها شبهة فضلا عن حجة وفي تبيين المطلوب بوجه لايرد عليه الاعتراضات ويدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لوصدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة والشئ مع احد المتغايرين لايكون هو مع الآخر فالمفروض لايكون شيأ واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين هذا خلف واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولاخفاء في ان هذا كلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الاراء وتفسيره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لايصدر من البسيط شيأن فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للآخر ولايقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شئ اصلا لان عليته لذلك الشئ مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه (ا) فلوصدر عنه (ب) لزم اجتماع النقيضين لان (ب) ليس (ا) وليس (ا) نقيض (ا) بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور (ا) وليس (ا) يستند الى جهة فيكون ماصدر عنه (ا) غير ماصدر عنه ليس (ا) فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور (ا) عدم صدور (ا) وهو ليس بلازم وانما اللازم صدور ما ليس (ا) وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان قرره بعضهم بان عدم صدور (ا) صادق على صدور ماليس (ا) فاذا اجتمع في الواحد صدور (ا) وصدور ماليس (ا) فقد اجتمع صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شئ واحد بطريق حمل المواطاة

٦ اساس قواعدهم المبنية على امتناع تعدد اثر البسيط فان تعدد الحيثيات العقلية لايقدح في الوحدة الحقيقية والا لما امكن ان يصدر عنه الواحد ايضا لان مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل ضرورة الثاني انه اذا صدر عنه (ا) فلوصدر عنه (ب) وهو ليس (ا) اجتمع النقيضان بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا يستند الى جهة ورد بان صدور (ا) لايناقض صدور ماليس (ا) بل عدم صدور (ا) وهو وان صدق على صدور ماليس (ا) لكن لاامتناع في اجتماع الشئ وما يصدق عليه نقيضه اذا كان بحسب الوجود دون الصدق وانما الممتنع ان يصدق عليه انه يصدر عنه (ا) ولايصدر عنه (ا) الثالث ان الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز في العقول ورد بانه مبني على امتناع تخلف المعلول عن علته وتحقق الملزوم بدون لازمه متن

مان يصدق على الواحد انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لابان يوجدا فيه ويحملا عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذى يوجد فيه البياض واللابياض الذى هو الحلاوة وههنا كذلك لانه قد وجد فى الواحد صدور (ا) وعدم صدوره الذى هو صدور مالبس (ا) ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) وكذا تقرير الصحايف وهو انه اذا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه لبس (ا) لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه (ا) لاقولنا صدر عنه لبس (ا) الوجه الثانى انه لوجاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز فى العقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار تسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما فى الحقيقة ورد بانا لانم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره ووجود الملزوم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الماء اثر طبيعة النار ولازمها الذى هو سخونة المجاور حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار (قال ثم عورضت ٣) اى الشبه المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية وهى امر واحد تقتضى امرين هما التحيز اى الحصول فى حيز ما وقبول الاعراض اى الاتصاف بها فان نوقش فى استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للحيز والاعراض دخل فى ذلك ينقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لامحالة وان نوقش فى وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هى بجميع ما فيها اولها شئ واحد يستند اليه كل من الامرين ولامعنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لانم ان التحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية التى تقتضى مؤثرا اما تحقيقا فظاهر واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلانم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والابعاد والآخر باعتبار المادة الوجه الثانى ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لانم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية انما هى بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التى هى مركز الدائرة مبدأ لمحاذياته للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتبارى لاتحقق له فى الخارج فلا يكون معلولا لشئ ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ماهو المتنازع ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لامدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم فى كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والآخر معلولا له بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن فى المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شئ آخر وهكذا الى مالا يحصى بيانه على ماذكروه انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذى ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة هى الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدأه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشئ الذى هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ

٣ بوجوه الاول ان الجسمية تقتضى التحيز وقبول الاعراض اوقابليته لهما الاقل ورد بمنع وحدة الجسمية ووجودية الامرين الثانى ان كل مايصدر فله ماهية ووجود كلاهما معلول ورد بعد تسليم تعددهما فى الخارج بان المعلول هو الوجود او الاتصاف به الثالث ان المركز مبدأ محاذياته لنقط المحيط ورد بانها اعتبارات الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لاتحدت سلسلة الموجودات ولزم فى كل شيئين علية احدهما الآخر ولو بوسط ورد بان وحدة الذات لاتنافى كثرة الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن المعلول الاول الواحد كثرة بحسب ما يعقل له من الوجود والماهية والامكان وتعقل ذاته وتعقل مبدائه وان يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الاول معلول ثان وبتوسطه ثالث وبتوسطهما رابع وهكذا الى مالايتناهى من المعلولات وحينئذ لاتنحصر السلاسل وقد يقال لو كفى مثل هذه الاعتبارات فللواحد الحق ايضا كثرة سلوب واضافات فيصلح مبدأ للكثرة من غير توسط المعلولات ويجاب بانها تتوقف على ثبوت الغير فتوقفه عليها دور منه

الاول بتوسطه معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثانى والثالث معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط مافوقه اوما تحته وعن الواجب بتوسط ماتحته جملة اوفرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة فى تفصيل ذلك واورد نبذا منه فى شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لاتصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لوكفى مثل هذه الكثرة فى ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح ان تجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة فى ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الاواحدا واجيب بان السلوب والاضافات لاتعقل الا بعد ثبوت الغير فلوكان لها دخل فى ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لاعلى ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لاتعقله فلادور والجواب ان المراد انه لايصلح الحكم بالسلوب والاضافات فى نفس الامر الابعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلايصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور (قال المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد ٨) من حيث هو واحد لايكون قابلا للشئ وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكوا فى ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لمامر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لانم ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لايكون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته وقابليته باعتبار تأثره عما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية لشئ واحد ايضا كذلك فان قبل الشئ لايتأثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لايجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثانى ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لايستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشئ للشئ وفاعليته له متنافيين لتنافى لازميهما اعنى الوجوب والامكان واعترض بانه امكان عام لان معنى قابلية الشئ للشئ انه لايمتنع حصوله فيه وهو لاينافى الوجوب وقيل بل معناه انه لايمتنع حصوله فيه ولاعدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولوفرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعنى الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافى تعين الوجوب الذى لايحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشئ واجبا للشئ من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له (قال المبحث الخامس لاتأثير للقوى الجسمانية ٦) القائلون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لايثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولايشترطون فى ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما فى نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لاتسخن كل شئ والشمس لا يضئ بها كل شئ بل ماله بالنسبة اليها وضع مخصوص بل ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها فى جانبى الازدياد والانتقاص بان لاتزداد الى غير نهاية ولاتنتقص الى غير نهاية وذلك ان المتصف حقيقة بالتناهى واللاتناهى هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التى محلها جسم متناه انما تتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعنى الحركات والآثار

٨ لايكون قابلا وفاعلا لانهما اثران وقدمر ولان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان والجواب بعد تسليم كونها بالامكان الخاص المنافى للوجوب او بالامكان العام الذى يمكن ان يتحقق بدون الوجوب انه لاامتناع فى الوجوب واللاوجوب بجهتين بجنبية متن

٦ عندنا فلايشترط فى ظهور افعالها الوضع ولا يمتنع دوامها لخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يشترط فى تأثيرها الوضع للقطع بان النار لاتسخن الامالة بالنسبة اليه وضع مخصوص ويلزم تناهى فعلها بحسب الشدة وبتوسط المدة والعدة لان القسرى يختلف باختلاف القابل والطبيعى باختلاف الفاعل لتفاوت الصغير والكبير فى المعاوقة وتساويهما فى القبول لان المعاوقة للطبيعة التى هى فى الكبير اقوى والقبول للجسمية التى هى فيهما على السواء فاذا فرض فى حركتيهما الاتحاد فى المبدأ يتفاوت الجانب الآخر ويلزم التناهى ولا ينتقض بحركة الافلاك لانها تستند الى ارادات من نفوسها المجردة والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة بقدر الجسم متن

الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد الآثار واما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد يفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد عنها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة عن التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما فيها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهر الامتناع اذ تقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انها كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير فيه متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان الاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض في حركتيهما اي حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يقع في كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سيجيء وتفصيلا بانه لم لا يجوز ان تكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون

حركاتهما مبدأ ولو سلم فلا نسلم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ
حركة الاكبر ولو سلم فلم لايجوز ان يكون التفاوت الذى لابد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء
ان يكون حركة الاصغر اسرع فى القسرية وابطأ فى الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت
بالزيادة والنقصان لايوجب الانقطاع كما اذا فرضنا لحركة فلك القمر وفلك زحل مبدأ من موازاة
نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما اجيب
عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها
المجردة فى ذواتها المقارنة فى افعالها بالمادة المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكلامنا فى تأثير القوى
الحالة فى الاجسام وعن الثانى والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبرا من نقطة
واحدة من اوساط المسافة يماسها الطرف الذى يليها كاف فى اثبات المطلوب ولاخفاء فى امكانه
وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر اصغر
وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه
بل فى التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان فى زمان الحركة وعددها وعن الخامس
بان دورات القمر وزحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولاهناك
ايضا قوة موجودة تستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات متجددة متعددة متعاقبة
لاتوجد لا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون جملة الافعال وان لم تكن حاصلة فى الحال
لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل فى الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة
الى تحريك الصغير والكبير وفى هذا نظر وعليه زيادة كلام يذكر فى ابطال التسلسل واجيب
عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف القابل
والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة او على التحريك فى الجسم
الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة
معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه ليلزم ان تكون حركته القسرية ضعف
حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان تكون القوة من الاعراض التى لاتنقسم
بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة (قال المبحث السادس يستحيل ٧) يريد بيان استحالة
الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهى ان يترقى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية
بان يكون كل ما هو معروض العلية معروضا للمعلولية ولا ينتهى الى ما تعرض له العلية دون
المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين وبمراتب ان كانت فوق
الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه وهو ضرورى
الاستحالة وجه الاستلزام ان الشئ اذا كان علة لاخر كان متقدما عليه واذا كان الاخر
علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون
الشئ متقدما على نفسه ويلزمه كون الشئ متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه
وتوقفه على نفسه وكل يدعى الاستحالة وربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتياج
نسبة لاتعقل الابين اثنين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان
والكل ضعيف لان التغاير الاعتبارى كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم
بالزمان فغير لازم فى العلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشئ لايتقدم على نفسه بالعلية
بمنزلة قولنا الشئ لايكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذى يصحح قولنا وجد فوجد
على ما هو اللازم فى كون الشئ علة للشئ بمعنى انه ما لم توجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح
ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم

٧ ترقى عروض العلية والمعلولية لا الى
نهاية سواء كان فى معروضات
متناهية ويسمى دورا او غير متناهية
ويسمى تسلسلا اما الاول فلاستحالة
تقدم الشئ على نفسه بالمعنى الذى
يصحح قولنا وجد فوجد على ما هو
اللازم فى العلية حيث يصح ان يقال
وجدت حركة اليد فوجدت حركة
الخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم
الشئ على نفسه غير لازم لان المحتاج
الى المحتاج الى الشئ لايلزم ان يكون
محتاجا الى ذلك الشئ اذ العلة القريبة
كافية والا لزم التخلف ولان الشئ
يجوز ان يكون بماهيته علة لما هو
علة لوجوده قلنا ما لم توجد البعيدة
لم توجد القريبة وما لم توجد القريبة
لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج
وما ذكر من كون الشئ بماهيته علة
لما هو علة لوجوده مع انه محال ليس
مما نحن فيه متن

فوجدت حركة اليد ولاخفاء فى استحالة ذلك بالنظر الى الشئ ونفسه فان قيل يجوز ان يكون الشئ علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشئ على نفسه وسند المنع وجهان الاول ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لايلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة القريبة للشئ كافية فى تحققه من غير احتياج الى البعيدة والالزم تخلف الشئ عن علته القريبة والثانى العلة البعيدة للشئ لم توجد العلة القريبة ومالم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشئ فالم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشئ وهو معنى الاحتياج و التخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون ماهية الشئ علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعنى الدور المفسر بتوقف الشئ على ما يتوقف عليه

(قال واما الثانى ٤) احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان تنتهى الى علة محضة لايكون معلولا لشئ لكان هناك جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها فى الموجود ومعلوم ان المركب لايعدم الابعدم شئ من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لايكون الاممكنا فى جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها مأخوذة بحيث لايدخل فيها المعدوم اوالواجب لايقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لاتحقق له فى الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانانقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والافقد صرحوا بان المركب الموجود فى الخارج قدلايكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال و قديكون اما مع صورة منوعة كالنبات من العناصر و امابدونها بان لايزداد الاهيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات واذاكانت الجملة موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لامعنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التى هى عبارة عنها و لامعنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها ولامحالة يكون موجدا لبعض الاجزاء و ينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات و لايكون تلك البعض معلولا لشئ من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام فى المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة و ان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التى لابد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلانم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لايجب بل لايجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التى هى نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذى ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها اولم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلانم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لانم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة فى سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجمالا بانه منقوض بالجملة التى هى عبارة

٤ فالوجوه الاول انه لو لم تنته سلسلة المعلولات الى علة محضة لكانت الجملة التى هى نفس مجموع الموجودات الممكنة المستند كل منها الى الآخر موجودا ممكنا وفاعلها المستقل ليس نفسها ولاجزأ منها لامتناع علية الشئ لنفسه ولعلله بل خارج واجب فوجد بعض اجزاء السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم استناد ذلك الجزء الى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين وعلى هذا لايرد ما يقال ان اريد بالعلة التامة فلانسلم استحالة كونها نفس الجملة فان التامة قد لاتتقدم كما فى المركب وان اريد الفاعل فلانسلم استحالة كونه جزء الجملة فانه قدلايكون فاعلا لكل جزء كالنجار للسرير ولو سلم فلم لايجوز ان تكون السلاسل غير متناهية فتكون العلة الخارجة عن هذه داخلة فى تلك من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم فانما يفيد ثبوت الواجب لابطلان التسلسل على انه منقوض بمجموع الممكنات مع الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها ففى المركب المرتب الاجزاء زمانا يلزم تقدم المعلول او تخلفه عن المستقل بالايجاد وان اريد انها تكون علة لكل جزء امابنفسها او لجزء منها بحيث لايكون علة شئ من الاجزاء خارجة عن علة المركب ويكون العلة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء ايضا مرتبة الاجزاء وفى اجزاء السلسلة لايمتنع ان يكون علة بهذا المعنى كما قبل المعلول المحض لا الى نهاية فانه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله ٣

عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزأ من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعلته المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة الثالثة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث تحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علتها المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه لجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزأ منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فهي في الجملة جزء من السلسلة تحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة اجيب بان علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته وهكذا كل مجموع يعرض فلا توجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاونة علة خارجة وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ماذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول آخر ومجموع مرتب قبله قلنا بل وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان تكون جزأ منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان تكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو

٣ ولا يقدح في استقلاله بالايجاد احتياجه في الوجود الى علله او احتياج السلسلة الى المعلول المحض ايضا وبهذا يبطل الاستدلال بانه لا اولوية لبعض الاجزاء وبان كل جزء يفرض فعلته اولى بالعلية هذا بعد تسليم احتياج السلسلة الى غير علل الاجزاء كيف ولا وجود لها غير وجودات الاجزاء منه

ما قبل المعلول الاخير متعين العلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لايخفى
وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لانم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد
وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلته وقولكم انها
ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى
وهذا كالعشرة من الرجال لايفتقر الى غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الآحاد غير
وجود كل منها كلام خال عن التحصيل (قال الثانى) الوجه الثانى ويسمى برهان
التطبيق وعليه التعويل فى كل ما يدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة
محضة ننقص من طرفها المتناهى واحدا فتحصل جملتان احداهما من المعلول المحض
والثانية من الذى فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم
تساوى الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لايكون
بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لايزيد عليها الا بواحد على
ماهو المفروض فيلزم تناهيهما ضرورة ان الزائد على المتناهى بالمتناهى متناه واعترض بوجهين
احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان تكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد
الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهى الاعداد باطل بالاتفاق
وان تكون معلومات الله تعالى متناهية لتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيهما باطل
عند المتكلمين وان تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة
التى قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت
انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف
الاثنين مرارا غير متناهية مع لاتناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها
بالممكنات وشمول العلم الممتنعات ايضا مع لاتناهى المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات
القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة ولانم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوى فقد يكون لعدم التناهى
وان سمى مجرد ذلك تساويا فلانم استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شئ من
جانبها المتناهى وانما يستحيل ذلك فى الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احداهما فوق عدد
الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن
المنع بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة
يلزمها الانقطاع وعن النقض بتخصيص الحكم بما عندنا فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت
مجتمعة كما فى سلسلة العلل والمعلولات اولا كما فى الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا يرد الاعداد
لانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل فى الوجود من المعدودات الا ماهى متناهية وكذا
معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لاتناهيها انها لاتنتهى الى حد لايكون فوقه عدد ومعلوم
اومقدور آخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما فى سلسلة المقادير
على مايذكر فى تناهى الابعاد اوطبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية
لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها
بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص فى الادلة العقلية اعتراف ببطلانها
حيث يتخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجرى فى صورة النقض بل يختص بما عداها
اما عندنا فنظرا الى ان مالا تحقق له فى نفس الامر لايمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع
بانقطاعه بخلاف ما فى نفس الامر فانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع وهو معنى

٢ نفصل من السلسلة جملة بنقصان
واحد من طرفها ثم نطابق بين
الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من
التامة جزء من الناقصة لزم تساوى
الكل والجزء و لالزم انقطاع الناقصة
وتناهى التامة بالضرورة حيث لاتزيد
عليها الا بواحد ونوقض اصل
الدليل بسلسلة الاعداد عند الكل
ومعلومات الله تعالى عندنا وحركات
الافلاك عند الفلاسفة ولزوم
انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد
مرارا غير متناهية مع تضعيف
الاثنين كذلك ومقدورات الله
تعالى ومعلوماته ودورات زحل
مع دورات القمر وحاصله انه يجوز
ان يكون بازاء كل جزء جزء لعدم
تناهيهما لالتساويهما فان سمى مثله
تساويا منع استحالته ووجه التفصى
دعوى الضرورة وتخصيص الحكم
فعندنا بما دخل تحت الوجود اذ
الوهمى ينقطع بانقطاع الوهم
وعندهم بماله مع الوجود بالفعل
ترتب وضعا وطبعا اذ يمتنع التطبيق
فيما عداه والحق ان اعتبار الاثنينية
والتطبيق انما هو بحسب العقل فان
اكتفى بفرض العقل اجمالا تم فى
الكل وان شرط الملاحظة تفصيلا
لم يتم اصلا متن

الانقطاع واما عند دهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيماله مع الوجود ترتب ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى فى الاعداد ولا فى الحركات الفلكية ولا فى النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى فى تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع فالدليل جار فى الاعداد وفى الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان العقل ان يفرض ذلك فى الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل فى الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لاسبيل للعقل الى ذلك الا فيما لايتناهى من الزمان (قال الثالث لو اشتملت ٣) الوجه الثالث انه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لايكون معلولا لشئ لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل لما سيجئ او نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما فى العقل او فى الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذى فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لابد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى ثبوت العلة المحضة وللقوم فى التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احداهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة فى السلسلة فهو معلول على ماهو المفروض وليس كل ماهو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العليات التى فى هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احادا حداهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازا كل معلولية علية وبالعكس وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان فى الجانب المتناهى معلولية بلا علية كما فى المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة (قال الرابع نعزل ٢) الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التى فوقه متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية لان الشئ من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احداهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لاتنطبق على معلولها فى مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه مفروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لاتكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين (قال الخامس ٦) الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذى بعده ورد بانا لانسلم ان كل ما لاينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهى وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر (قال السادس ٤) الوجه السادس ان ما بين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من علله البعيدة الواقعة فى السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهى السلسلة

٣ السلسلة على معلول محض لزم اشتمالها على علة محضة تحقيقا لتكافؤ المتضايفين فينقطع وهذا مأخذ لعبارات منها لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة ضرورة ان كل ما هو علة فيها فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ ومنها تطبيق بين جملتى العلية والمعلولية فى تلك السلسلة فان تفاوتا بطل التكافؤ والا لزم علية بلا معلولية ضرورة ان فى الجانب المتناهى معلولية بلا علية متن

٢ المعلول المحض ونجعل كلا من الآحاد متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية ثم نطبق بين سلسلتى العلل والمعلولات فيلزم لضرورة سبق العلة زيادة العلية وينتهيان متن

٦ تلك السلسلة ان انقسمت بمتساويين فزوج والا ففرد وكل زوج اقل بواحد من فرد بعده وبالعكس فتتناهى ورد بان عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهى متن

٤ ما بين هذا المعلول وكل من علله البعيدة متناه لكونه بين حاصرين فتتناهى السلسلة لانها حينئذ لاتزيد على المتناهى الا بواحد ضرورة انه اذا لم يزد ما بين هذه المسافة وكل جزء منه على فرسخ لم يزد الكل على فرسخ الا بجزء بحكم الحدس وفيه نظر واما البيان بان المتألف من الاعداد المتناهية لايكون الا متناهيا فاضعف متن

لانها حينئذ لاتزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان مابين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لاتزيد على فرسخ الابجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ مندرجا على ماهو المفهوم من قولنا سني مابين خمسين الى ستين والافبجزئين فيصلح الدليل للنظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قدلايذعن للمقدمة الحدسية بل ربما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لوكان مراتب مابين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لاتناهيها كما في السلسلة فلا اذ لاينتهى الى مابين لايوجد مابين اخر ازيد منه وقدتبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية لايكون الامتناهيا وهوفي غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بل ماهو ابعدمنها واخفى لان التألف من نفس الاحاد اقرب الى التناهي من التألف من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر وانمايتم لوكانت عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غيرلازم ومن ههنا يذهب الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل (قال السابع ٦) الوجه السابع انه لووجدت سلسلة بل جملة غيرمتناهية سواء كانت من العلل والمعلولات اوغيرهما مجتمعة اومتعاقبة فهي لامحالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها امان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهوظاهر الاستحالة لان هذه الاحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان منا ان يأخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد حينئذ تشتمل على جملتين احداهما بقدرعدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف امان تكون من الجانب المتناهي اومن الجانب الغيرالمتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غيرمتناهية من الجانبين يفرض مقطع فيحصل جانب متناهي فيأتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هومبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ماهو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجملة المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة وآحادا على مامر ويرد عليه وعلى بعض ماسبق منع المنفصلة القائلة بان هذا مساولذاك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلانسلم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لايتناهي والعشرة الى مالايتناهي وكون احدهما اضعاف الاخر لاينافي التساوي بهذا المعنى ولوسلم فمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي ايضا غيرمتناه وكذا عدة الوفها او مئاتها اوعشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اوليهما بمبدأ الثانية كاذب (قال المبحث السابع المادة للصورة ٧) لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لايكون واحدة بالعدد

٦ عدة الوف السلسلة اما مساوية بعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة اواقل فيشمل الاحاد على جملة بقدر عدة الالوف واخرى بقدر الزائد والاولى ان كانت من الجانب المتناهي حقيقة او فرضا تناهي عدة الالوف ضرورة وجود مقطع يكون مبدأ للزائد وحينئذ تتناهي السلسلة لتألفها من جمل متناهية الاعداد والاحاد وان كانت من الجانب الغير المتناهي وقعت الثانية من الجانب المتناهي ما بين الطرف ومبدأ عدة الالوف فتكون متناهية وهي فضل آحاد السلسلة على عدة الالوف فتتناهي عدة الالوف والسلسلة بالضرورة ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوي والتفاوت في غير المتناهي ومنع لزوم انقطاع الاقل فيه متن

٧ محل وقابل وحامل والصورة لها فاعل او جزء فاعل ولاتتقوم المادة بصورتين في درجة اما استقلالا فظاهر واما اجتماعا فلان القوم حينئذ هو المجموع وهو واحد ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية متن

فلا يمكن ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل الصورة بناء على احتياج الصورة اليها المتقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزأ من فاعلها للزوم الدورة المازع وان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور ولا تتقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان تقومها لكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم ح يكون هو المجموع الى كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها في الدرجة الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ما سبق فالصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر ولا سيف واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجبه بل قد تكون بعينها مادة لشيء آخر والصورة الحاصلة في الحجر ليست بعينها الصورة الحالة في الحديد بل بنوعها وهذا يشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل (قال واما غاية الشيء ٧) يريد بيان علته الغائية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له فمعنى كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى تصور الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل الا لغاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذي هو ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهو ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الغاية قد لا تكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض كهبوط الحجر قلنا قد تطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان تأديته دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان لعلة قد تتوقف عليته على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال انها بدون تلك الشرائط علة اتفاقية وان اتفق حصول تلك الشرائط معها ترتب المعلول عليها بالاتفاقة فيسمى ذلك المعلول باعتبار نسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها

٦ لكل هيئة في قابل وحداني بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم ويشبه ان يكون مثل السيف والسرير من هذا القبيل اذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل هيئة وحينئذ لا يرد الاعتراض بان الهيئة السيفية ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما في الحجر واما جواب الامام بانا لا نعني ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادة الشخصية فشعر بان الصورة ههنا بالمعنى السابق على ان السيف مثلا اسم للمركب من المعروض الذي هو الجوهر والعارض الذي هو الهيئة

متن

٧ فانما تكون علة له من حيث احتياجه الى علته المفتقرة علتها الى تصور الغاية ولهذا قالوا انها بماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبانيتها معلول له بل لمعلوله وانها بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول نعم قد تطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن معلولا ولا مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات والاتفاقيات غايات وجعلوا من الغاية اتفاقية وهي ما لا يكون تأدي السبب اليه دائما ولا اكثريا

مع جميع الشرائط غاية ذاتية (قال تنبيه ٢) اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية لمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وككونها معلولا لامر آخر وككونها متناهية الآثار الى غير ذلك انما هي على رأى من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على رأى القائلين باسناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علة الممكن للشئ جرى العادة بان الله يخلق ذلك الشئ عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلة الاحتراق تكون هي النار لا الماء وان وجد عقيب مماستهما وعلة الاكل زيد لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيبه (قال المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول ٩) خمسة في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الاين وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات تقسيم الموجود ليساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث فالقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجئ من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه التي ستأتي واما حال في المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشارك البارى في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا بالحى كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعنى الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجئ تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شئ اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر ولا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثانى محلا والحال قد يكون بحيث لا يقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا (قال واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة ٣) الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ورداءة واذا كان هذا

٢ لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشئ عقيبه

متن

٩ الفصل الاول في المباحث الكلية هي خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وهو الواجب تعالى وصفاته والا فحادث وهو اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اذ لم يثبت وجود الجواهر المجردة وان لم يتم دليل امتناعها والعرض اما مختص بالحى وهي الحيوة وما يتبعها من الادراكات وغيرها او غير مختص وهي الاكوان والمحسوسات وعند الفلاسفة الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالى والا فالممكن وهو ان استغنى عن الموضع اى محل يقومه فجوهر والا فعرض والصورة الجوهرية انما تفتقر الى المحل دون الموضوع ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله لا كالجسم في المكان

متن

٣ وقد اعترف ابن سينا بانه لا يمكن اثبات انها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف

متن

كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او المجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار تنتقل بانتقاله فالملك اولا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له اوالية الا العارض فيؤل الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعتراضه بما في التقسيم من الترديدات الناقصة والتعينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهل الاستقراء وتقلل الانتشار فلا بأس (قال وزعموا ٧)

٧ انها أجناس عالية عاشرها الجوهر وبني على ان كلا منها جنس وما تحته اجناس وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض للاعراض ولا النسبة للنسبيات وقيل اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف و لنسبة وزاد بعضهم الحركة و الجمهور على ان الاينية من الاين وقيل من ان ينفعل كون الاينية متن

ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة وهي الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس لا انواع وان ليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وبينوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات السبع فانهم لا يعنون بها مدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة بان الموجود لو كان ذاتيا لهما لما كان مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المط لجواز ان يكون للكل او البعض منها ذاتي مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج واليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فقط انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة الموجودة ربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات (قال واما مثل الوحدة والنقطة ٦) لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احداها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه (١) انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر (٢) انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليها واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان

٦ فقيل عدميتان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما والحصر انما هو للاجناس العالية متن

عنها (٣) التزام انهما خارجتان عن المقولات العشر ولايقدح ذلك فى الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما نحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هى هذه العشرة وهذا لاينافى وجود شئ لايكون جنسا عاليا ولامندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا اوتحت جنس اخرو بهذا يندفع ماقال الامام لابد فى تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية (قال وكذا الوجود والوجوب والامكان ونحوها) يعنى انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشئ بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لمافيه من معنى النسبة ولامن غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلايقدح فى الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واشياعه ان المعانى المعقولة التى هى اعم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعانى التى هى مبادى كالوحدة والنقطة والآن فانما هى انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلايقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقايق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ماذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل (قال واما صفات البارى ٦) يعنى انها لاتقدح فى الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شئ من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لايثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولاجوهر ولاعرض ولااشكال فيه (قال المبحث الثانى ٨) قد يكون من الضروريات مايشتبه على بعض الاذهان فيورد فى المطالب العلمية ويذكر فى معرض الاستدلال ماينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان الكمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل اخر الا انه بين لمية بان تشخص العرض انما هو بالمحل يعنى ان محله مستقل بتشخيصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضرورى البطلان وبانه لوجاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منها مالايحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن ابى الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لافى محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة فى الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لانسلم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولايلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا القائم بذاك فى غاية الظهور وجوزه ابوهاشم من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض قائم بالجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزئين آخرين اما الاول فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لابد ان يكون لرابط وليس الا التأليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلايكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون

٦ فالفلاسفة لايثبتونها ونحن لانجعل المنحصر فى الجوهر والعرض هو الممكن بل الحادث متن

٨ الضرورة قاضية بان العرض لايقوم بنفسه وتجويز ابى الهذيل بارادة عرضية لا فى محل مكابرة وبانه لايقوم باكثر من محل وماذكر من انه لوجاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود الجسم فى مكانين ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين بيان للمية هو تنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعما منهم ان مثل القرب والجوار من الاضافات المماثلة قائم بالطرفين ورد بان هناك عرضين يقوم كل منهما بطرف كما فى الابوة والبنوة من الاضافات المخالفة وابوهاشم زعما منه ان تأليف اجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها فهو صفة ثبوتية تقوم بجزئين لابواحد ضرورة ولاباكثر والالما بقى عند انعدام جزء وبقاء جزئين ورد بمنع السببية ومنع بقاء التأليف الذى بين الثلثة واما مثل وحدة العشرة وتثليث المثلث وحيوة البنية وقيام زيد فليس محل النزاع وكانه مراد ابى هاشم متن

بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لانسلم ان التأليف الباقى بين الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم لايجوز ان ينعدم ذاك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط بسطح والحيوة بنية متجزئة الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما فى هذه الصور والظاهر ان مراد ابى هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع وكانه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف وحدوث آخر (قال المبحث الثالث ٣) اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لماسبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده فى نفسه فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عندهم واقوى ماذكر فى كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه (١) وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولاشئ من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اى الحصول فى حيز بعد الحصول فى آخر بمعنى الحدوث لابمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول فى الحيز بعد الحصول فى آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول فى موضوع بعد الحصول فى موضوع آخر ولانسلم انه من خواص المتحيز (٢) وهو للحكماء ان تشخص العرض لايجوز ان يكون لماهيته والالزم انحصار الماهية فى شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال فى العرض والالزم الدور لان الحال فى الشئ محتاج اليه متأخر عنه فى الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب المواقف سندا لمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجى وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشئ من هذه المعانى ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله قلنا ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لانسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر (٣) ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بانه المعين بتعين ما سواء كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز ما كذلك ولايمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لابعينه ولايرد عليه ان مايكون لابعينه كان مبهما غير موجود والمرجع بقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لايشترط التعين وهو اعم من الذى يشترط اللاتعين فلايلزم عدمه (٤) انه لوجاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون فى المحل المنتقل عنه

٣ اتفقوا على امتناع انتقال العرض لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله فما يتوهم من انتقال الكيفيات كالروائح وغيرها حدوث للمثل فى المجاور واحتجوا بوجوه الاول ان الانتقال هو الحصول فى الحيز بعد الحصول فى اخر فلا يتصور فى غير الحيز ورد بان ذلك فى الجوهر واما فى العرض فالحصول فى محل بعد الحصول فى آخر الثانى ان تشخصه ليس لماهيته والا لانحصر فى شخص ولا لمايحل فيه والا لدار ولا المنفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء ولا لهويته لانها لاتتقدم التشخص بل لمحله فلاتبقى بدونه ورد بمنع استواء النسبة سيما فى المختار الثالث ان محله المحتاج اليه اما المعين فلا يفارقه او المبهم فلا يوجد ورد بانه المعين بتعين ما كحيز الجسم الرابع انه حال الانتقال اما لا فى محل فمحال او فى المنتقل عنه او اليه فاستقرار او فى ثالث فيعود الكلام ورد بالنقض بانتقال الجسم والحل بانه فى بعض من الاول وبعض من الثانى متن

او المنتقل اليه و هو باطل لانهـنا استقرار وثبـات قبل الانتقال او بعده لاانتقـال اوفي محل آخرضرورة امتناع كون العرض لافي محل فينقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل و يعود المحذور ورد اولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما و الكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه و بعض من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل و الى ما بينهما الى ما لايتناهى او ينتهي الى جزء لايتجزأ غاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد (قال المبحث الرابع ٢) جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فيقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعاله في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لوقام عرض بعرض فلابد بالاخرة من جوهر تنتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحينئذ فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعاله وهومعنى القيام واعترض على الوجهين بانا لانسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتاله و هو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لايختص بالتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالتحيز لابالتبعية ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لانزاع فيه الا انه لايوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة و الخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ماسيجيء ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة او البطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائد الى الذاتيات دون العرضيات اوهما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطء واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس الماهية اوهو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة جعله من قبيل الاعراض خطاء فاحش لاينبغي ان يقول به المحصل فان من شان العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل و يستغني عنه المحل (قال المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ٦) ان شيئا من الاعراض لايبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن ههنا يحتاجان في بقائهما الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث

٢ لايجوز قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز فلا يعقل فيما لايتحيز بالذات ولانه لابد بالآخرة من جوهر فليس قيام البعض بالبعض اولى من قيام الكل به واعترض بان القيام بمعنى الاختصاص الناعت فقد يكون في غير المتحيز و قد يكون العرض نعتا لعرض آخر لا لجوهره كسرعة الحركة وملاسة السطح واستقامة الخط فلذا جوزه الفلاسفة وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح ومنهم من تمادى حتى جعل وحدة الاعراض ووجودها من ذلك و المتكلمون على ان بعض هذه اعتبارات و بعضها قائمة بالجواهر و بعضها جواهر واما عرضية الوجود فخطأ فاحش متن

٦ امتناع بقاء العرض فالظاهر يون لان استحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه ولانه لو بقي فاما ببقاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر صفاته واما ببقاء ٢

لاالامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اى معنى لاقرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لما يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اذ ليس فى معناه اللغوى ماينبئ عن هذا المعنى (٢) انه لو بقى فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغيرذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لاتعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين فى غاية الضعف لان العروض فى اللغة انماينبئ عن عدم الدوام لاعن عدم البقاء زمانين واكثر ولوسلم فلايلزم فى المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء آخر لايستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين (١) انه لوكان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفاله واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى والثالث وليس عرضا قائما بالباقى ومنع انتفاء اللازم اذ لايتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض (٢) انه لو بقى لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لوامكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان مايكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال شرط له وهلم جرا واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافى انما هو من الجانبين فدفع الطارى للباقى ليس اولى من دفع الباقى اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيها يرفع قوة استقرار وسابقة ثبات لاتكون فيما يدفع واما فاعل مختار اوموجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تأثير والعدم نفى محض لايصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض فتقريره انه لوصح هذا الدليل لزم ان لاتكون الاجسام باقية والالماجاز عدمها بعين ماذكر ودفعه بالمناقضة فى بقائها كما نسب الى النظام اوفى جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة يندفع بان الاول ضرورى والثانى مبين فى بابه نعم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد مالزمه من العرض بان لايخلقه الله تعالى ولايصح هذا فى العرض لانه لايصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء اوالذى هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبنى على اصلهم فى ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما فى حال الوجود واما القلب فلان العرض لولم يبق فناؤه اى عدمه عقيب الوجود امابنفسه اوبغيره من زوال شرط اوطريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعين ماذكر واما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال اجزاء المنفصلة وذلك من وجوه الاول لانسلم انه لوكان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه فى بعض الاحوال كحال مابعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضى العدم عقيب الوجود غاية الامر انه ترجح بعض الاوقات لزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثانى لانم انه لوكان زواله بزوال شرط لزم الدور اوالتسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود

٣ آخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل وضعفهما ظاهر والمحققون وجهين الاول انه لوكان باقيا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال ورد بمنع المقدمتين الثانى لو بقى لامتنع زواله اذ لوامكن فاما بنفسه فيمتنع وجوده او بزوال شرط فيتسلسل او بطريان ضد فيدور لان اتصاف المحل باحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر على ان ازالة الباقى بالطارى ليس اولى بل بالعكس لان الدفع اهون من الرفع او بفاعل فيقتضى ايراد الاثر المحض لايصلح ورد اولا بالنقض بالجسم وقد يدفع بانه يزول بان يخلق الله تعالى فيه عرض الفناء اولا يخلق عرضا هو شرط البقاء والعرض لايصلح محلا للعرض وثانيا بالقلب اذ لولم يبق ففناؤه اما بنفسه او بغيره وثالثا بالحل اذ يجوز ان تقتضى ذاته العدم فى بعض الاحوال وان يكون مشروطا باعراض تتجدد على التبادل الى ان ينتهى الى ما لا بدل له فيزول عنده وان يكون طريان الضد وانتفاء الآخر معا كما فى دخول كل من اجزاء الحلقة فى حيز الآخر وخروج الآخر عنه ومنعا لاينافى التقدم فى العقل باعتبار العلية وان يكون العدم الحادث اثرا للفاعل ولو سلم فليكن بمعنى انه لايفعله لا بمعنى انه يفعل عدمه

متن

اعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق في الشرطية الى ان تنتهي بلاحقهما الى عرض لايوجد الفاعل له بدلا فم يزول العرض المشروط بهذا الشرط زوال شرطه الثالث لانم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور المحال او الترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع وان اريد انه لايفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لايتحقق احدهما بدون الاخر من غير استحالة نعم يكون للطريان سبق عليه وهو لاينافي المعية الزمانية على انه يجوز ان تكون العلة طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معا بحسب الذات لاتقدم لاحدهما على الاخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطارى اقوى بحسب السبب فيرفع الباقي ولابد فم به وان تساويا فانتضاد الرابع لانم ان العدم لايصلح اثرا للفاعل كيف وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل مقدم يلزم ان يكون اثره العدم ولوسلم فنختار انه فاعل بمعنى ان لايفعل العرض اى يترك فعله لابمعنى ان يفعل عدمه (قال والحق ٨) يريد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة اوعلى قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولاعلى انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى لانه ممنوع بمقدمتيه اعني الملازمة ووضع الملزوم كما ان التعويل في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة بناء على ان الحيوة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه (قال الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث ٧) ثلاثة الاحكام الكلية والزمان والمكان فمن الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شئ غير شئ وعلى الفعلية بان ينفصل و ينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيجئ الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له اوازيد اوانقص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية اوفعلية لزم عند نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائهما على التساوى اوعلى التفاوت و قال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيهاما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولايتصور اللامساواة الابان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اى فرض شئ غير شئ الثالثة اشتماله على امر بعده اى يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع

٨ ان بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم سيما الاعراض القائمة بالنفس وليس التعويل على مجرد المشاهدة اذ الامثال المتواردة قد تشاهد امرا مستمرا كالماء المصبوب من الانبوب متن

٧ المبحث الاول في احكامه الكلية منها اى من خواصه قبول القسمة لذاته وهما بان يفرض فيه شئ غير شئ وبه عرفه الجمهور او فعلا بان ينفك ومنها قبول المساواة واللامساواة وهي فرع الاولى وعند الامام بالعكس ومنها الاشتمال على العاد وزعم الامام انه الصالح لتعريفه اذ المساواة اتفاق في الكم فيدور وقبول القسمة مختص بالمتصل فلا ينعكس وكانه اخذ القبول منافيا للحصول ولذا قال الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما حمله على انه احد القسمة الانفكاكية فغلط يتصر بحه باشتراكها في المقدار والمنفصل من الكم مالايكون لاجزائه حد مشترك وهو العدد لاغير اذ قبول الانقسام للمقبول عرضي متن

بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لاتعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل لامفردا فانه لاينال الا بالعقل فقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلايشمله التعريف فلاينعكس واري انه بني ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولاشك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما ماوقع في المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية فسهو ظاهر لان الامام قد صرح في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيء المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولابقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيء الجسم للسكون الطبيعي ولاتبقى معه (قال والمتصل ٧) من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا الثاني المنفصل وهو العدد لاغير لان حقيقته مايجتمع من الوحدات بالذات ولامعنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذي توهم انه كم منفصل على ماسيحقق في بحث الحروف والاول المتصل وهو امان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود اولا الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الاالتجزية في جهة والسطح امتداد يحتمل التجزية في جهة وامكن ان يعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولايمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية في ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك اوغير لازم بل متغير كما في الشمعة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوما بين السطوح اوجوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لاخمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال ويختص ٤) يعني ان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط ان لايكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا واما السطح والخط فلايمكن اخذهما كذلك والالامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كماله حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كماله حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لاسطحا اوخطا هذا محال ويشترك الثلاثة في امكان اخذها لابشرط شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شيء آخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا وينتهي بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا وينتهي بالخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا

٧ بخلافه فان كان غير قار فزمان والا فمقدار خط ان قبل القسمة في جهة فقط وسطح ان قبلها في جهتين فقط وجسم تعليمي ان قبلها في الجهات متن

٤ بامكان ان يؤخذ بشرط لاشيء وان اشتركت في امكان الاخذ لابشرط شيء متن

(قال والكم منه ٢) قد يقال الكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او في محله كبياض الجسم اومتعلقا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار ولاتناهيها والكم بالذات لايقبل الشدة والضعف اذلايعقل عدد اومقدار اشد في العددية اوالمقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة والنقصان لايكون الابالقياس الى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ماكان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لايقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولايتصور بين عددين غاية الخلاف ولااتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لايعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولااتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر او مقبول له (قال ولاتنافي ٣) يعني ان الشيء الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كما بالعرض على وجهين اواكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزي فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار اوالقار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات (قال والمقدار قد يؤخذ ٩) يعني انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على مامر فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا اواطول الامتدادين او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه اوالحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين اوالبعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا اوالثخن المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله اوفيما بين ظهر الحيوان وبطنه وحينئذ لايكون كميات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذلك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض (قال وانكر المتكلمون ٦) قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلمامر في باب الوحدة والكثرة وكأنه مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لايجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلماسيأتي واما المقدار فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لاتتجزأ مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هوالسطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولوسلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية لان السطح نهاية وانقطاع الجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولايثبت للجسم التعليمي ولو ثبت فالمتألف من العدمي عدمي واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لاجواهر هي اجزاء الجسم اماجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا له سطح واحد ولاخط فيه وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص

٢ ذاتي ولايقبل التضاد ولاالاشتداد ومنه عرضي وهو المحل للذاتي اوالحال فيه اوفي محله اوالمتعلق به كما في اتصاف القوى بالتناهي واللاتناهي باعتبار آثارها متن

٣ بين الذاتي والعرضي فان الزمان غير قار بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة ولابين كل قسمين من العرضي فان الحركة يعرضها التجزي لقيامها بالمتجزي وا تفاوت قلة وكثرة لانطباقها على المسافة وسرعة وبطؤا لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار وقبضات الذراع متن

٩ مع اضافة ويسمى الطول والعرض والعمق متن

٦ وجود العدد لمامر وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة على انحاء مختلفة اوامورا عدمية لكونها نهايات وانقطاعات ورد الاول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه ويتوقف السطح على التناهي المفتقر الى البرهان والخط في الكرة على الحركة اوالقطع والثاني بكونها ذوات اوضاع واجيب بان المتبدل اوضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والاشارة اليها انفسها متن

عرضه وتارة بالعكس و اماتفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لايحيط به سطح وثبوت التناهي يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجئ في بيان تناهي الابعاد فلوكان السطح من اجزاء الجسم لماكان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة لتحدث نقطتان لاتتحركان هما قطباها و يصلهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير ومايتوقف ثبوته للشئ على الغير لايكون نفسه ولاجزأ منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا و لااشارة الى العدم غاية مافي الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي و عروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انمايكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد الآخذ في جهة مابمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لايقتضى عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودي مشروطا بالعدمي ومتصفابه واجيب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلانزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتبها فممنوع ولادلالة لماذكرتم عليه وانمايتم لوثبت نفي الجزء الذي لايتجزأ و ما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج من الجسم و عما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا ذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض اوعلى الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغيرهو تلك الحالة والترتيب المخصوص ومادكرمن كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انماهي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر (قال المبحث الثاني في الزمان ٢) احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لووجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرا منقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان وينقل اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلااشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلاحصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيمابين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض اومستقبل اوحاضر ولاوجود للاولين وهوظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود اوغير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم اومنطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لاتتجزأ وهو باطل الزاما اواستدلالا بادلة النفاة فان قيل لوصح هذا الدليل لزم ان لاتكون الحركة موجودة لجريانه فيها اذلا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لايتجزأ مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لايتم الزاما لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لايتجزأ ولااستدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على استمرار من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمنجزئ الى الماضي والمستقبل والحاضر ايآ أي

٢ انكر المتكلمون لوجوه الاول انه لووجد لتقدم بعض اجزائه بالضرورة وليس الا بالزمان فيتسلسل ورد بانه بالذات فان تقدم الامس على اليوم لايفتقر الى عارض الثاني الزمان اما ماض او مستقبل ولا وجود لهما او حاضر واووجد لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود وحينئذ يلزم تناهي الآنات المستلزم لوجود الجزء الذي لايتجزأ وهذا بخلاف الحركة فان الموجود منها انما هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدأ الى المنتهى ولايصح في الزمان للقطع بان زمان الطوفان لايوجد الان ورد بانا لانسلم انه لاوجودلهما مطلقا بل في الحال وعلى التبادل فان قيل فلا للماضي في الماضي وللمستقبل في المستقبل لانه يعود التقسيم السابق اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لايستلزم كذب الاعم فان قيل اذا انحصر العام في عدة امور كل منها معدوم كان معدوما بالضرورة ولذا قالوا لاوجود لجميع الحركات الماضية من الازل والا فاما في الماضي اوالمستقبل اوالحال والكل محال اجيب بمنع الانحصار فان من الموجودات مالايكون في شئ من الازمنة كالزمان وانماذلك فيمايكون زمانيا كالحركة فلم يتم انحصار الزمان في الثلثة بل في الماضي والمستقبل لكن وجودهما في نفسهما لايستلزم وجودهما في زمان متى

التردد المذكور بخلاف الزمان فانه كم متصل منقسم لذاته وليس بحاصل من المبدأ الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجي لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الوجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلذا قال ابن سينا ان عدم تناهي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة باللانهاية اذ لو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي واما في الحال واما في المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل حدا مشتركا بين الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لابد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال (قال الثالث) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية لان المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام ومنقض يحدث وتنقضي اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى اعني الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي للتركيب والتقضي لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما يتجدد الاجزاء على سبيل الاستمرار ولا استحالة فيه (قال واثبته ٢) تمسكت الفلاسفة في وجود الزمان بوجوه الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك امر مقداري قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة

لو وجد لامتنع عدمه بعده لاقتضائه الزمان فيكون واجبا مع تركبه وتقضيه ورد بانه يكفي لبعدية العدم كونه في الآن الذي هو طرف الماضي المنقطع به الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود انما يقتضي الدوام لا الوجوب . متن

٢

الفلاسفة بوجهين الاول انا اذا فرضنا في مسافة حركتين متوافقتين في الانقطاع فان توافقتا في السرعة والابتداء ايضا قطعتاها معا وان تأخر ابتداء الثانية او كانت ابطأ قطعت اقل فبين طرفي الاولى امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطء معين وبين طرفي الثانية امكان اقل من ذلك بتلك السرعة فهناك امر مقداري لا يرجع الى السرعة او امتداد المسافة او المتحرك هو المعني بالزمان فان قيل الحكم [illegible] والتأخر بالسرعة فرع وجود [illegible] منوع فان المنكرين قاطعون بهذه المعاني الثاني تقدم [illegible] على الابن ضروري وليس وجود الاب وهو ظاهر ولا عدم الابن لانه قد يكون لاحقا ولا تقدم فلابد من الانتهاء الى ما [illegible] التقدمية والتأخرية [illegible] انه لا يصح قبله بعد ولا بعده [illegible] وهو المراد بالزمان واجيب بان [illegible] الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية [illegible] بها الاعدام فان ما بين اليوم [illegible] السنة او الشهر متفاوت وعدم الحادث

مع الاختلاف فى المقدار وكالحركتين المتساويتين فى مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء اوعلى العكس بان تقطع السريعة فى ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة فى ساعة اوحركة الجسمين المتساويين فى المقدار يقطع المسافة احداهما فى ساعة والاخرى فى نصف ساعة فان قيل قد بينتم اثبات وجود الزمان على مقدمات يبنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك اومتأخرة عنها اى بالزمان واسرع منها اى تقطع المسافة فى زمان اقل اوتقطع فى زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا لانسلم توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا فى الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشئ مع الشئ وبعده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لااثبات اصل وجوده فانه بديهى الوجه الثانى ان كون الاب قبل الابن ضرورى لايشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولامع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون بعد ما لاحقا لايتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين فى كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية الابن لامر آخر ولابد من ان ينتهى الى مايلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذى يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لايصير قبله بعد ولابعده قبل وسائر الاشياء تكون قبلا لمقارنة الجزء القبل وبعدا لمطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الاب فى الجزء البعد والابن فى الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ماذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها تتصف بها الاعدام فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لاالاستدلال لانه ضرورى يعترف به العامة ومن لاسبيل لهم الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ويجرى انكاره مجرى انكار الاوليات وانما الخفاء فى حقيقته (قال فزعموا ٤) القوم وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال فى جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد عمرو يقال فى جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف مايعتقد المقدر لظهوره عند المخاطب كما تقول العامة للعامة اجلس يوما والقارئ اجلس قدر ماتقرأ الفاتحة والكاتب قدر ماتكتب صفحة والتركى قدر ماينطبخ مرجل لحما ولايخفى ان لبس فى هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اى كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى مالاينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذى لايتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة والالكان هو ايضا قار الذات اى يجتمع الاجزاء فى الوجود فيكون الحادث فى اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولايجوز ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع

٤ ان المقصود التنبيه والا فوجود امتداده يتصف بالمضى والاستقبال ضرورى يعترف به العامة وتقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات وانما الخفاء فى حقيقته فزعم البعض انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب كما يقال حين قعد عمرو فى جواب متى قام زيد وبالعكس ولايخفى ان لبس فى هذا افادة تصور وذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوته كم ولامتناع تألفه من الآنات المتتالية لاستلزامه الجزء الذى لايتجزأ متصل ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة وهى الحركة ولامتناع فنائه ضرورة ان بعدية العدم لاتكون الا بالزمان مقدارا لحركة مستديرة اذ المستقيمة بحسب انقطاعها لما سيأتى وليقدر جميع الحركات به مقدار لاسرعها الذى هو للحركة اليومية اذ الاكبر يقدر بالاصغر والاكثر بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشرات دون العكس ورد ذلك مع الابتناء على الاصول الفاسدة بانه لوكان قبوله التفاوت لذاته

متن

فاسبق من تناهى الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان
لاينقطع لما مر فتعين ان يكون مقدارا لحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون
مقدارها اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ
بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون
الزمان مقدارا لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتحصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا
الشئ اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائها بالبرهان كجوهرية النفس وتركب
الجسم من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شئ باعتباره تتصف الاشياء بالقبلية
والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهومات بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا
الدليل بانه مبنى على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذى لايتجزأ ومثل امتناع اتصال الحركات
ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه
بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها بان يجعل
احتجاجا على باقى الفلاسفة فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع
وانما يلزم ان لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة (قال ثم عورض ٢)
اى الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة
اليه اما الملازمة فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير
لاينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذلك
على الترتيب فى التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم
وغدا وكذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع
المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذلك وبهذا الوجه ابطلوا
قول ابى البركات ان الباقى لايتصور بقاؤه الا وزمان مستمر ومالايكون فى الزمان ويكون باقيا
لابد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار فى نفسه ان كان
متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة
كما سبق تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود
وعلى الامر الممتد فى المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمى محض لاتحقق له فى الخارج لعدم
تقرر اجزائه فالحركة التى جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا
غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثانى لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام
الموجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لما امكن تصور وجوده بدونها تصور
محال واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضى والاستقبال
وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما فيها فوجد او ساكنا فتحرك
او يعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها
ولو امكن انكار هذا الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان
بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشئ بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من
العقلاء الى بداهة ازلية الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم
او حركته على ما هو رأى البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول
فيه لايكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء
كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه فى ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت
فى ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم فى الزمان انه فى الحركة والحركة فى الزمان واما غير

٢ بوجوه الاول ان غير المتغير كالجسم
وسكونه بل الواجب وجميع المجردات
يتصف بالكون فى الامس واليوم والغد
كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر
انه ليس مقدارا للموجود لان المتغير
لاينطبق على الثابت وبالعكس الثانى
ان الحركة بمعنى الكون فى الوسط ثابت
فمقداره لايكون متغيرا وبمعنى الممتد
من المبدأ الى المنتهى وهمى فمقداره
لايكون موجودا الثالث ان ثبوت
العرض مع عدم محله بديهى الاستحالة
بخلاف ما نسميه الزمان مع عدم حركة
الافلاك وبهذا يظهر انه ليس نفس
الفلك ولا حركته واجيب عن الاول
بان غير المتغير انما نسبته الى الزمان
بالحصول معه لا فيه فنسبة المتغير
اى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت
الى المتغير هو الدهر والى الثابت هو
السرمد وعن الثانى بانه كما لايجب
بل يمتنع فى وجود غير القار اجتماع
جزئين منه فكذا فى وجود مقداره
وعن الثالث بان مبناه على حكم الوهم
والكل ضعيف . يع منه

المتغير اعنى ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض تكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء فى الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانهما معان محصلة لا اشكال فى ان يعبر عن كل منهما بعبارة وبرى انهما مناسبة لهما على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ويعمهما الدوام المطلق والذى فى الماضى ازل والذى فى المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما يفهم من كان ويكون اذا كان موجودا فى الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة فى الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود فى ازمنة مقدرة لا نهاية لاولها والجواب انه لا يصح حينئذ ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدار الهيئة قارة على انطباق مدة البقاء على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نفس النسبة بل المتغير الذى ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيئين يقعان فى زمان واحد ثم قال وغير الحركة اذ المتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعنى كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات فى الزمان فتلك المعية كانها متى للامور الثابتة ولا يتوهم فى الدهر ولا فى السرمد امتداد والا لكان مقدرا بالحركة ثم الزمان كظرف للدهر والدهر كظرف للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر فى ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعنى ان الدهر فى نفسه شئ ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذى هو متغير فى ذاته سمى دهرا هذا ما وقع البيان من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام واما عن الثانى فبانا نختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهى امر غير قار يوجد منها جزء فجزء من غير ان يحصل جزآن دفعة وهذا معنى وجودها فى الخارج وانما الوهمى هو المجموع الممتد من المبدأ الى المنتهى فكذا مقدارها الذى هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزآن دفعة بل لا يزال يتجدد ويتصرم ويوجد منه شئ فشئ وهذا ما يقال ان هناك امرا غير منقسم يفعل سيلانه الزمان كما ان فى الحركة معنى هو الكون فى الوسط يفعل سيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بتتالى الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزى والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان حينئذ لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم اذا ذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذى يتجزأ فى الوهم موجود فى الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون فى الوسط من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان فى الفعل امتدادا لا وجود له فى الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزيه عرضت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرفة ولا يكون

الامتداد في العقل كذلك الا اذاكان في الخارج شيء غيرقار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استمراره ذلك الامتداد الذى اذا فرض تجزيه كان لحوق التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته للحركة واذلاوجود للجزئين معا الا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا يعرضان للعدم كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهمامعا في الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات ومايقال من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فمجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لواقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لووجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل وللزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المفروضة القبلية والبعدية ولوكانتا من الاعتبارات العقلية التى لاوجودلها في الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم تدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلايكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لابد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لاعن موجود او عن موجود قار بحسب ماله من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سيجيء واما عن اشالة بان القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضى والمستقبل على تقدير ان لايكون فلك ولاحركة اصلا او يكون له عدم سابق اولاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء لايتناهى واعترض بانا نجدا قطع بهذا الامتداد في حالتى وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان (قال وذهب القدماء٣) اى من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اى قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه اوحركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذلا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولابعده لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لايتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لاينافى الامكان الذاتى بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضى والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفناء في زمان آخر مستقبل فلايكون فلكا ولاحركة ولاشيأ من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لابحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع انه الذى لايرجى فيه تقرر الاراء على شيء (قال البحث الثالث في المكان ٦) لاخفاء في انية شيء ينتقل الجسم عنه ويسكن فيه ولايسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى واليه ذهب ارسطو واشياعه من المشائين اوالبعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب

٣ الى انه جوهر مستقل فقيل واجب لامتناع عدمه سابقا ولاحقا ورد بانه لايقتضى امتناع العدم مطلقا وقيل ممكن واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولاحركة
متن

٦ والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن من الحاوى اوالبعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم فان من البعد ماديا يحل في الجسم ويمانع مايماثله ومفارقا يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته بحيث ينطبق على بعد الجسم ويتحد به الا انه عند افلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذى لو لم يشغله شاغل لكان خاليا فههنا المقامان
متن

كثير من الفلاسفة والمتكلمون فزعموا ان من البعد ما هو مادى يحل فى الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمى ومنه ما هو مفارق لايقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفى صرف يمكن ان لايشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذى لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء عن الماء والهواء وغيرهما ففيما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة فى الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التى بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا لايرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزأ منه فى غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض ممكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة ففى هذا المبحث مقامان احدهما فى ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما فى ان الخلاء ممكن او ممتنع (قال المقام الاول ٤) احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لايعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ما هو رأى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة او استدلالا بانه يقبل التساوى والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك او زائد عليه او ناقص عنه نصف له او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولاشئ من العدم المحض والنفى الصرف كذلك واما ان يكون متحققا موجودا على ما هو رأى افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر فى ابطال التس ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذى هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشئ مناف لذلك الشئ الثانى ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس فى الاناء المملو من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعنى البعدين فى محل واحد هو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان عن البديهيات ككون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا وككون المتمكن بمكانه فى المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من الاخر حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما تدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لايفتقر فى نفسه

٤ ان المكان هو السطح او البعد وحجة السطح بوجوه الاول انه موجود يقبل التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه والبعد الموجود ان قبل الحركة كان له مكان وتسلسل على ان جميع الامكنة يفتقر الى مكان فيكون داخلا فيها بكونه احدها خارجا منها بكونه ظرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها الجسم لما فيه من البعد اللازم الثانى ان تمكن الجسم ح يستلزم نفوذ بعده فى البعد المكانى فيكون فيه بعدان ويجتمع المثلان ويرتفع الامان عن وحدة هذه الذراع مثلا وعن تساوى اصل المتمكن والمكان الثالث ان البعد اما ان يفتقر الى المحل فلا يتجرد او يستغنى فلا يحل والجواب ان مبنى الكل على تماثل البعدين وهوم منن

الى المحل و يعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون لبعد القائم بالجسم مخالفة بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى اوعرضى هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولايكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ماذكر من تعدد البعدين فى المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان احدهما فى المتمكن والآخر فيه المتمكن (قال حجة البعد٢) احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لوكان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم فى الحالين واحد وكما اذا جعلنا فى المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم فى مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لايحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف فى الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة امانفس الحركة الاينية اوملزوم لها ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لايتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة اونفسها ومنها بقاء المكان الذى خرج منه زيد مع انه قدملأه الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم فى حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لاتكون فى سطح من الهواء الا بطريق التبعية والتجوز كما يقال الماء فى الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا اوهنالك على انه هل يحيط به جسم اولا ومنها انا نتصور جسما لايماسه شئ بل يوجد وحده مع امتناع ان نتصور جسما لايكون فى حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبى والشمالى فى حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تتحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال فى استحالة بعض اللوازم اوفى لزومها على ما لايخفى (قال المقام الثانى٨) المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لايشغله شاغل سواء سمى بعدا اولم يسم وسواء جعل متحققا موجودا اوموهوما فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لايتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن الجسمان بحيث لايتماسان ولايكون بينهما مايماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لوفرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احداهما عن الاخرى دفعة ففى اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعنى امكان الصفحة الملساء اى الجسم الذى له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لابين اجزاء لا تتجزأ من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لايكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء فى الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى اوبالوصول اليه من المنافذ والمسام بين اجزاء لاتتجزأ مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى حينئذ بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولو سلم امكان الارتفاع فى الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه فى آن لاينقسم اصلا فلانم امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضى زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فلانم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط فى ذلك الزمان ففى الجملة للخصم بين منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولايتم المطلوب الابثبوتهما

٢ انه لوكان السطح لم يساو المتمكن كما اذا جعلنا المدور صفحة دقيقة وبالعكس ولم تقم الاجسام اذلاحاوى للمحيط وتبدلت الاحكام اذ الطير الساكن فى الهواء الهاب يتبدل السطوح فيلزم تحركه والقمر المتحرك لايتبدلها فيلزم سكونه ومكان زيد حين ملأه الهواء موجود ويلزم عدمه الى غير ذلك من الامارات التى ربما تفيد قوة الظن وان لم يتم برهانا متن

٨ ان الخلاء ممكن او ممتنع حجة الامكان وجوه الاول انا فرضنا صفحة ملساء عن مثلها دفعة لزم فى اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ عندكم بانتقال الهواء اليه وذلك بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم امكان الارتفاع بمنع امكانه دفعة او فى آن فانه حركة يقتضى زمانا وان اريد بكونه دفعة كون ارتفاع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فغير مفيد لجواز ان يمر الهواء الى الوسط فى زمان الارتفاع ففى الجملة للخصم بين منع اللزوم وامكان اللازم الثانى لولا الخلاء لامتنع انتقال الجسم من مكان الى مكان لان ما فى المكان الثانى ان انعدم وحدث فى المكان الاول جسم اخر فخلاف مذهبكم وان استقر مكانه لزم التداخل اوتكاثف وتخلخل ما حول امكان الاول وذلك بثبوت الهيولى وسنبطله او تحقق الخلاء وقد فرض عدمه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر واما الى آخر فيتلاحق المتصادمات لاالى نهاية ورد بعد٣

ثم لو جعل الملزوم هو اللاوصول اعنى لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع الزاما لمن يقول بكون اللاوصول آنيا يتعين منع امكان الملزوم الثانى لو لم يمكن الخلاء بل لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم و يحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل فى كثير من المواضع كحركة عصامير الدولاب كل الى حيز الآخر واما ان لا ينعدم وحينئذ اما ان يستقر فى مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين المادين واجتماع الجسمين فى حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اى يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما بكون الجسم ذا مادة يقبل المقادير المتفاوتة فى الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وسنقيم الدلالة على بطلانها او لكونه ذا اجزاء بينها فرج خلاء قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم خلاف لتحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثانى فى مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلاءه واما الى مكان اخر فيلزم تصادم الاجسام باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية ويؤدى الى الدور ضرورة تناهى الاجسام و بعض هذه الترديدات تجرى فى المكان الذى ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم اخر اليه او بتخلخل ماحوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء فتعين ان يكون المكان الذى ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء يقل و يتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل مكان وتكون حركة السمكة فى البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ماذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لايتم لما سيأتى بل غاية الامر القدح فى مقدمات اثباتها وهو لا يفيد فى معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الاخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الاخر كما فى المتضايفين فلا نم استحالته لجواز ان لا يكون بصفة التقدم بل المعية كما فى عصامير الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع جسمين فى حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلا نم لزومه وما ذكرتم لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية اذ معنى تحقق الخلاء كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لما سيجئ من تناهى الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل تنتهى الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شئ والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ماهو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء قطعا منها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء ثم كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولو لم تصر خالية بل كان فيها ملء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد رأسه وجمع مسامه بالقار بحيث لا يدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن الاخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ فى تمديده وتسديد مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخله بهواء ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملء الدن من الشراب اذا جعل

٢ قوله ثم بطلان الهيولى بانه ان اريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر فلا نم استحالته لجواز ان يقعا معا كما فى عصامير الدولاب او بصفة التقدم فلا نم لزومه الثالث لولا الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية ورد بانه ينتهى الى عدم صرف لا بعد وفراغ يمكن ان يشغله شاغل وهو المعنى بالخلاء المتنازع فيه الرابع المشاهدة كما فى القارورة الممصوصة جدا بحيث يصعد اليها الماء والزق المشدود الرأس والمسام بحيث لا يدخل الهواء اذا رفع احد جانبيه عن الآخر ورد بجواز تخلخل ما بقى من قليل الهواء منه

في زق ثم جعلا في ذلك الدن فانه يسعهما ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل هواء يبقى في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام وان بولغ في تسديدها وكذا الزق المنفوخ تدخله المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء او الخروج بعضه من المسام واما شراب الدن فلجواز ان يتكاثف او يتبخر ويتخلخل منه بالاعصار شيء يسير على مقدار الزق (قال حجة الامتناع ٣) احتج القائلون بامتناع الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او معدوما لوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة تكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة تكون في زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض اولا بمنع امكان قوام تكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق من الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا اذ في المعاوق القليل تكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومبناه على ما يشعر به كلامه في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهو من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا يجزم العقل بذلك وان لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان ان تحققت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي هي ليدفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حد من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا الى نهاية فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاول ابطأ منها او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئا

٣ انه لو وجد لزم محالات الاول تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا من جسم حركة في فرسخ خلاء وليكن ساعة واخرى مثلها في فرسخ ملاء وليكن ساعتين واخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق واعترض بان الحركة تستدعي بنفسها زمانا ففي الملاء الارق يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء القوام الذي هو نصف القوام الاول فان قيل الحركة لا تخلو عن سرعة وبطء لكونها في زمان ينقسم لا الى نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا توجد فلا تستدعي شيئا او التي في ضمن الجزئيات فلا تقتضي زمانا وان اقتضى كل حركة حتى التي في جزء منه وهو محال قلنا قد لا ينقسم الزمان الا وهما فتستحيل الحركة في جزء منه ولو سلم فالمقصود ان نفس الحركة المخصوصة تستدعي قدرا من الزمان بحسب حال المحرك والمتحرك ثم قد يزداد بحسب حال المعاوق وقد لا يزداد كما في الخلاء متن

ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لاينقسم الا وهما فتكون الحركة فى جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكفى فى اثبات بطء الاولى ونفى كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى مالم يبين امكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطء لكن لاخفاء فى ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى فى زمان اكثر فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع الاعتراض انما يبتنى على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر فى المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لواقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال فى تقرير كلام المحقق ان الحركة لاتوجد الامع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الامع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل فى اقتضائه وحينئذ لايرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لاينافى استدعاءها بنفسها شيئا من الزمان ولا النقض باللوازم التى تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد الامع شئ من العوارض لكنه لايدفع اعتراض ابى البركات ولايثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لاتستدعى شيئا من الزمان (قال الثانى ٢) الوجه الثانى انه لووجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجح بلا مرجح لكونه نفيا صرفا او بعد امتشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الامثال بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه لارجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهى الخلاء لانه فى جميع الاجزاء واما على تقدير لاتناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم فى الحجر المرمى الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامى قد احدث فيه قوة صاعدة لاتقاومها الطبيعة الا بمعونة مصادمات من الملاء واجيب بانه مع ابتنائه على نفى الفاعل المختار انما ينفى كون مابين الارض والسماء خلاء صرفا ولاينفى وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لووجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم فى المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء فى الانبوبة اذا غمس احد طرفيها فى الماء ومص الطرف الآخر وكبقاء الماء فى الكوز الذى فى اسفله ثقبة ضيقة من غير ان ينزل من الثقبة عند شد رأس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التى جعلت فى رأسها خشبة وشدت بحيث لايدخل فيها ولايخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها ملاء لايجامع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر لكن لايقوم حجة على المناظر (قال الفصل الثالث فى الكيف ٨) لاطريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لايتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركب من الامرين المتساويين ليكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلى لايعرف تحققه بل ربما تقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة سوى التركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشئ بما يساويه فى المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التى هى اجلى فقالوا هو

٢ امتناع حصول الاجسام فيه اذ لا اولوية لبعض الجوانب ورد بجواز استناد الاختصاص الى اسباب خارجة الثالث وصول الحجر المرمى الى السماء لعدم المعاوق ورد بانه لايقتضى عدمه مطلقا الرابع انتفاء ما يشاهد من ارتفاع اللحم فى المحجمة والماء فى الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المشدود الرأس وانكسار القارورة التى فى رأسها خشبة الى خارج ان ادخلت والى داخل ان اخرجت ورد بجواز ان يكون لاسباب آخر متن

٨ وهو عرض لايقتضى لذاته قسمة اونسبة وقد يزاد اولا قسمة احترازا عن الوحدة والنقطة متن

عرض لايقتضي لذاته قسمة ولايتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات مايتوقف تعقله على تعقل شئ آخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس هذا بتوقف وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها لاتتصور لابعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمعنى بالكيفية ماذكر فلو كان شئ مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لايوجب تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها ولاتقتضي قسمة ولانسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعني القارة عن الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان لااحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ماليست بقارة كالصوت ومنها مايوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة على مامر (قال وتنحصر بالاستقراء في اربعة اقسام) اقسام الكيف في اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بماله من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول او الثاني فالثاني اوالثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الاوجه ضبط لماعلم بالاستقراء على ان بعض الخواص ممافيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبيرابن سينا عنها بمالايتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بمايخص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بمايكون ثبوتها انها فعل وبعضها ليس شاملا للافراد كتعبيره عن المحسوسات بمايكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا والسواد يلقي شبحه اي مثاله على العين لاكالثقل فان فعله في الجسم التحريك لاالثقل قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة عن المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء بانهما منها وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بمايتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا تضييع للكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها قد تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال مايستغني عن المادة في الذهن دون الخارج هي ارياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغني عن المادة في الخارج ايضا واجيب بان البحث قد يقع لامن حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهي وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب وهو من الرياضي وفيه نظر لايقال المراد مايتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك لانانقول فحينئذ يكون معنى الكيفيات النفسانية مالايتعلق بالجسم انها لاتتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لاتتعلق به خاصة بحيث تستغني عن النفس (قال القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي ٤) ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها اوعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسايط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها

٤ انواع النوع الاول الملموسات وفيه مباحث متن

اونوعها و الا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لاحقيقيا و لااضافيا وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ماسيجيء وان كانت غيرا سخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين (قال المبحث الاول ٨) اصول لكيفيات الملموسة اى التى لايخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها اولا وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولاخفاء فى وجودها فما يقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولافى ماهيتها فما يذكر فى معرض التعريف لها تنبيه على بعض مالها من الخواص لافادة تصوراتها والمشهور من خواص الحرارة انها التى تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الاانها تابعة لخاصة اخرى هى التحريك الى فوق على ما قال فى الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لماتكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث بتحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف اى رقة قوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيدها اللطيف تكاثفا من باب الوضع اى اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عمابينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ما سبق من جعل الغير شبيها لابمجرد افادة اثر ما اعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على مازعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هى احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ماتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا فى الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان تتميز الاجزاء الهوائية من الماء ويذهبها مايخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه لاخفاء فى ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى مايناسبه كله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما فى الرصاص او تليين كما فى الحديد وان كان غالبا جدا كما فى الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج فى تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على المانع لاينافى كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات (قال وقد يقال الحار ٢) اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات مختلفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو فى اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التى تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة فى بدن الحيوان وهل فى كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة فى النار ام ذلك توسع واطلاق للحار على مامنه الحرارة وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه ترددوا واختلفوا فى الحرارة الغريزية التى بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازى انها هى النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هى المسماة بالحرارة الغريزية وحكى عن ارسطو انها من جنس الحرارة التى تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل

٨ اطبقوا على ان اصولها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى غنية عن البيان انية وماهية الا انه قد ينبه على بعض الخواص فيقال الحرارة كيفية من شأنها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة بكيفية تقتضى سهولة الالتصاق والانفصال او سهولة قبول الاشكال واليبوسة بالعكس والتحقيق ان فى الحرارة تصعيدا والالطف اقبل لذلك فيحدث فى المركب الذى لم يشتد التحام بسائطه تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات وفى الذى اشتد حركة دورية كما فى الذهب او تصعيدا بالكلية كما فى النوشادر او سيلانا كما فى الرصاص بحسب اختلاف القوابل متن

٢ لما يحدث حرارة اما بشرط ملاقاة البدن كالاغذية والادوية او لا كالمشمومات واما الحرارة الغريزية التى بها قوام الحيوة فقيل نارية وقيل سماوية وقيل مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الآثار حتى انها تدفع الحرارة الغريبة ورد بجواز استناد ذلك الى العوارض متن

يوجد ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعنى انه اذا امتزجت العناصر و انكسرت سورة كيفياتها حصل المركب نوع وحدة و بساطة بها يناسب البساطة السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس و بعضهم على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية و الحرارة السماوية لاختصاصها بقوة مقاومة للحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار لوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هى من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء و بالجملة يجوز ان تكون هى الحرارة السماوية او النارية و يستند اثاره المختصة بها الى خصوصية حصولها فى البدن المعتدل و صيرورتها جزأ من المزاج الخاص (قال واورد ٢) المذكور فى كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضى التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر فى الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهى كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق و يلزمها سهولة الانفصال فهى كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير و سهولة الانفصال عنه و لا نسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك فى الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكروا الا فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف ومبناه على انه لا تعرض فى كلامهم للانفصال اصلا و لا للسهولة فى جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأى الامام و اعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر و الطفها و اسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان تكون ارطبها و بطلانه ظاهر واجيب بانا لا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة فى النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد قلنا لو اوقد الف سنة فمداخلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو فى الرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح فى ان الرطوبة التى هى من المحسوسات انما هى البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى و لا يحس منه برطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر فى اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها و بين الصلابة و يلزم كون النار صلبة لكونها يابسة و الجواب ان اللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن و يكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضى ممانعة من قبول الغمز و يكون للشئ بها بقاء شكل و شدة مقاومة نحو اللاانفصال

٢ على اعتبار الالتصاق انه يوجب كون العسل ارطب من الماء فدفع بان المراد سهولة الالتصاق بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار سهولة التشكل انه يوجب رطوبة النار وكون اللين هى الرطوبة واجيب بمنع سهولة التشكل فى النار البسيطة و بان اللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن مع عسر تفرق الاجزاء وفى كون اللين والصلابة من الملموسات او الاستعدادات تردد من

فينئذ ان الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة فعلى ماذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان وهل هما من الملموسات او الاستعدادات فيه تردد و بعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم (قال واما مثل البلة ٦) فقد يعد من الملموسات البلة وهى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها فهى الانتقاع والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة والازوجة وهى كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهى مايقتضى صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة قد تقال لرقة القوام كما فى الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما فى الغذولسرعة التأثر من الملاقى كما فى الورد وللشفافية كما فى الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتخدير وهو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا فى مزاجه غليظا فى جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية و يجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية والمذع وهى كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث فى الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم فى الوضع بحيث لايكون بعضها ارفع و بعضها اخفض والخشونة عن اختلافها ورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبدأهما لا نفسهما (قال المبحث الثانى ٧) قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة ولا يقع اشتباه فى تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لاحركة كما فى الحجر المسكن فى الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما فى الجسم الساكن فى حيزه الطبيعى وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجئ بيان تحققه ومغايرته للطبيعة ويبقى الاشتباه فى انه من اى قسم من اقسام الكيف (قال وقد يجعل انواعه ٢) اى انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات فى الجهات الست و قد يدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا و فى جعل انواع الاعتماد ستا ضعف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعى الذى يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعنى الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لاتتبدلان اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اى يصير اعتماده الى قدام اعتمادا الى الخلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات فى الست امر عرفى اعتبره العوام من حال الانسان فى ان له رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم فى ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لايقول به وبالجملة فالحقيق من انواع الاعتماد الذى لايلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعنى الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق

٦ والجفاف والازوجة والهشاشة واللطافة والكثافة خمسة الى الاربع وفى كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف منه

٧ من الملموسات الاعتماد فمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة لما يمنع الحركة الى جهة ما لا مبدأها منه

٢ ستة بحسب الجهات الا ان الطبيعى منها انما يكون الى فوق او تحت لانهما الجهتان الحقيقيتان والبواقى اضافية تتبدل فلا تكون انواعا على ان الحصر فى الست عرفى لاحقيقى اذ الجهات متكثرة جدا كاجزاء الجسم او غير محصورة اصلا كانقساماته فالطبيعى من الاعتماد الثقل وهى كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم او الى صوب المركز فى اكثر المسافة بينه و بين المحيط من غير ان يبلغه والخفة وهى بالعكس منه

مركز ثقله اعنى النقطة التى يتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما فى الارض و المضاف كيفية تقتضى حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لايبلغ كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار والمضافة كيفية تقتضى حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لايبلغ المحيط كالهواء (قال واليبسا راجعين ٣) ما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلة مع يبوستها هو رأى الجمهور وذهب الجبائى الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار من رطوبة الثقيل كالذهب وترمد الخفيف كالخشب ورد بأن غايته ظهور الرطوبة واليبوسة فى بعض ما هو ثقيل وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل ذلك وسببيتهما وعموم الحكم وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لاتتفاوت فى الثقل والخفة وانما تفاوت الاجسام فى ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة فى الثقيل وقلتها فى الخفيف ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يحدث فى المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل و الكثرة صفة الخفة لمحض ارادة المختار اولغيرها من الاسباب كسائر الاعراض من الالوان والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان الرأيين بان الزق الواحد يسع من الزئبق اضعاف مايسع من الماء فالزئبق اثقل من الماء الكثير مع زيادة الماء فى الرطوبة بالاتفاق وتساويهما فى الاجزاء فى الصورة المفروضة وهى ان يملأ الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زئبقا اذ لو كان اجزاء الزئبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء وان يحس فى زق الماء بالانحباز الفارغة اضعاف مايحس به من المملوة هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بالطبع الى الحيز الخالى بناء على ارادة القادر او ان فى الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لايحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية (قال ومنع القاضى ٢) اختلف اصحابنا القائلون بالاعتماد فذهب القاضى الى ان الاعتماد فى كل جسم امر واحد وربما تعدد اسماؤها بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة و الى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخر اسم خاص فنقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز ان يعرض لذلك الامر الاعتبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لايقوم بجسم اعتمادان بالنسبة الى جهتين و بعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل و لوجذبه غيره الى جهة السفل يحس منه اعتمادا الى جهة العلو و لان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوى فى القوة يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعنى الثقل والخفة متضادان لايتصور اجتماعهما فى شئ واحد باعتبار واحد وانه لاتضاد بين الاعتماد الطبيعى وغير الطبيعى كما فى الحجر الذى يرفع الى فوق فان الرافع يحس مدافعة هابطة والدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعى من الاعتماد فقيل المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة ويسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلوجاز الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم فى آن واحد فى حيزين وانما قيد بالذات لانه لايمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احديهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التى تتحرك اليها السفينة وهذا معنى ماقال الجبائى ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما وحينئذ لايرد ماقال الآمدى ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد و تضاد الآثار

٣ اى الرطوبة واليبوسة او الى كثرة اجزاء الجسم وقلتها على ما قبل لان الزق يسع من الزئبق اضعاف مايسع من الماء مع ان الماء يزيد عليه فى الرطوبة وتساويهما فى الاجزاء والا لكان فى الماء فرج خلاء نسبتها الى الاجزاء نسبة وزن الزئبق الى وزن الماء متن

٢ تعدد الاعتمادات حتى زعم ان فى الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وبعضهم تضادها لما انها تجتمع كما فى الحجر المجاذب علوا او سفلا والحبل المتجاذب يمينا وشمالا والحق ان الطبيعيين متضادان وان لاتضاد بين الطبيعى وغيره كما فى الحجر الذى يرفع واما غير الطبيعى فقيل المختلفان منه متضادان لما انه المبدأ القريب للحركة فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين وهو محال ورد بانه ليس تمام العلة كيف وقد اجتمعا فى الحبل المتجاذب الى الجنبين و قد يقال لامدافعة وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحرك متن

لايوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم فى حالة واحدة فى حيزين ولا كذلك الاعتمادان والجواب انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام العلة فلا نم ان الاعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي الجريانه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لابل هو كالساكن الذى يمتنع من التحرك لامدافعة فيه اصلا (قال والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما ٣) كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكاعتمادهما الى باقى الجهات ولهم اختلافات فى باب الاعتماد منها ماقال الجبائى ان فى الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد فى الزق المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا و يشق الماء بل او زال القاسر صعد الهواء بالزق ومايتعلق به من الثقيل لايقال يجوز ان لايكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقل وطأته لانا نقول لولم يكن فى طبعه الصعود والطفو على الماء لمازاده ثقل وطأة الماء الا استقرارا وثباتا كسائر الاثقال سيما اذا بقى الزق مسدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان فى طبعه صعود لانفصل عن اجزاء الخشبة التى فى الماء وصعد دون الخشبة اذ لاسبب عند الجبائى لصعودها وطفوها سوى تخلخل اجزائها وتشبث الهواء بها لايقال يجوز ان يفيده التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هواء لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال لانكسار سورتهما بالامتزاج لانا نقول الكلام فى الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التى صارت جزء الممتزج كما فى سائر المركبات على مايراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها ماقال الجبائى ان الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما فى الالوان والطعوم تمسك الجبائى بان الانسان اذا تحامل على حجر هابط واعتماده المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما فى اخص اوصاف النفس اعنى كونه اعتمادا هابطا وبان مالايبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها لافرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا فى الاعتمادات التى مجتلبها مقدور ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم والثانى بانه تمثيل بلا جامع ومنها ماقال الجبائى ان الاعتماد لايولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة فان من فتح بابا اورمى حجرا فالم تتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح او الحجر يولد سكونه فى المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد ولانه اذا نصب عمود وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها و يسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لادلالة على الانحصار فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ماقيل ان حركة الرامى متأخرة عن حركة الحجر لانه مالم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامى اليه لاستحالة تداخل الجسمين فى حيز لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لايوجبه لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك فى زمان واحد كما فى اجزاء الحلقة التى تدور على نفسها بل الامر كذلك والالزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ مالم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد

٣ وغيره مجتلبا ولهم اختلاف فى ان الاعتماد الصاعد للهواء لازم او مجتلب وفى ان اللازم هل هو باق ام لا كالمجتلب وفى انه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل لا وقيل يتولد منه اشياء من الحركات والسكنات وغيرهما بعضها لذاته بشرط اوغير شرط و بعضها لالذاته منه

اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ما سبق من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليده المجاورة المولدة للتأليف وكتوليده تفرق الاتصال المولد للالم (قال والفلاسفة يسمونه ٢) اى الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبدأه وما ينبعث هو عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمى الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من سمى المقرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سيأتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبدأها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء او ساكنا على الارض فمنها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولا يتأتى هذا في مبدأ الميل اذ ربما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع الميل القسري الى جهتين لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمى الى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شأنه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة هابطة يقتضيها الحجر اذا خلي وطبعه واخرى احدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصده ولهذا يكون حركته حينئذ اسرع مما اذا سقط بنفسه فهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكروا في بيان سبب ان الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله القسري يزداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ القسري في الانتقاص والطبيعي في غلبة فيأخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما في السرعة والبطء وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انها امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف او يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد ولا يتبين الحق من ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد يقال لما يصدر عنه امر لا تتخلف عنه ولا يفتقر الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقية واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية او نحو ذلك على

ثم الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبدأه ان كان من خارج فقسري والا فان كان مع شعور فنفساني والا فطبيعي وبعضهم يخص الشعور بالارادي ويجعل النفساني اعم منه لتناوله ميل النبات الى التبرز والتزيد ويدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة او مبدأها ما قالوا ان الطبيعي لا يوجد عند كون الجسم في حيزه والا لكان مائلا منه لا اليه وانه لا يجامع القسري عند اختلاف الجهة لامتناع المدافعة الى جهة مع التنحي عنها ويجامع عند اتحادها كما في الحجر المدفوع الى السفل ولذا كانت حركته اسرع وان الحركة الصاعدة للحجر المرمى الى فوق تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والهابطة بالعكس لان الميل القسري كلما ازداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه ازداد الميل الطبيعي قوة حتى غلب القسري فرجع المرمى وان تفاوت حركة الحجرين المختلفين في الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي في الكبير اكثر متن

مايذكره الاطباء فمختص بالمركبات (قال النوع الثانى المبصرات ٤) ذهبت الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثانى مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما مالايعد فى الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما مايتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه (قال المبحث الاول ٢) حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولاخفاء فى تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفى الالوان واما مابينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة وليست بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والافمتضادة (قال والتحقيق ٨) الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هى السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هى البياضات المخصوصة التى لاتتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا فى السواد وغيره بل فى كل مايقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التى تكون فى افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذى لايتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة فى تفريق البصر وفى اسم البياض والسوادات المشتركة فى قبض البصر وفى اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لاينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلايتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقعا فى مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء توهم نوعية لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما توهم ذلك فى جملة جملة من انواعه كالبياض لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا فى انه ليس نوعا اخيرا ولاجنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ماتقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك لايكون الاعارضا لامتناع التفاوت فى الماهية وذاتياتها لان الامر الذى به يتحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا فى الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت فى الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التى توجد فى نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن مافى القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين فى نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لايكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التى توجد فى بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة فى مفهوم البياض لم يكن ما فى العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل فى ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل فى ماهية العارض ولافى ماهية المعروض الاضعف ولايلزم من عدم دخوله فى مفهوم العارض تساويه فى جميع المعروضات وللقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع

٤ كالالوان والاضواء وقد يبصر بتوسطهما غيرهما بل غير الكيفيات من الاوضاع والمقادير ومايتصل بها وههنا مباحث منه

٢ للون طرفان هما البياض والسواد المتضادان وبينهما وسائط وهى انواع متباينة بل متضادة ان لم تشترط غاية الخلاف منه

٨ ان النوع ليس هو البياض مثلا بل البياضات التى تحته مثل بياض الثلج وبياض العاج ونحو ذلك وكذا سائر الالوان بل جميع المقولات بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات هى الحرارة المخصوصة ومن المبصرات الضوء المخصوص لامطلق الحرارة والضوء نعم قد يكون لجملة جملة من الانواع عارض خاص له اسم خاص كما فى الالوان وقد لايكون كما فى الاضواء ومبنى ذلك على امتناع التفاوت فى الماهية وذاتياتها لان مابه التفاوت ان لم يدخل فيهما فذاك والافلا اشتراك ونوقض بالعارض واجيب بانه وان لم يدخل فيه فقد دخل فى ماهية المعروض للاشد وفيه نظر وبالجملة فعدم دخول مابه التفاوت فيما فيه التفاوت اما ان يمنع التفاوت فيتم النقض اولا فلا يتم الدليل ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك والاشتداد وبعضهم الى اثباته فى الماهية وذاتياتها حتى جعل الماهية الخطية فى الخط الاطول اكمل وفى الاقصر انقص منه

تفاوت الماهية وذلك انه لما جاز التفاوت فى العارض باعتبار امر خارج عنه داخل فى ماهية بعض المعروضات فلم لايجوز فى الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل فى هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار اوجنسا لها وتكون الخصوصية التى فى نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا فى هوية نور الشمس على هذا القياس وتوجيه المنع انالانم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية فى الكل على السواء وانما يلزم لولم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلاعبرة بكونه داخلا فى ماهية المعروض حتى لوفرضنا الخصوصية التى فى نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التى فى نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الازيادة نور وبياض وحرارة ولايمتنع مثل ذلك فى الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذى به التفاوت فى المعنى المشترك الذى فيه التفاوت انكان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شئ من المفهومات فى افراده سواء كان عارضا لهما او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت فى الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت فى الماهية الخطية وانها فى الاطول اكمل وفى الاقصر انقص لان الزيادة التى فى الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا فى ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المشترك داخلا فى ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا فى مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لايتم حينئذ فى اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا فى ماهية بعض انواعه (قال المبحث الثانى ٤) زعم بعضهم انه لاحقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج فانه لاسبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء فى اجزاء صغار جدية شفافة وكذا فى زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافى والسواد يتخيل من عدم غور الضوء فى الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقى الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلايكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات محققة لامتخيلة وظهورها فى الصور المذكورة بالاسباب المذكورة ولاينافى تحققها ولاحدوثها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لاشك فى ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكننا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية منه ولهذا صار اثقل وكما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل فى غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج فى ماء طبخ فيه القلى ويبالغ فى تصفيته ثم يخلط المائان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير فى غاية البياض ثم يجف وما ذاك بحدوث تفرق فى شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا منحلا فى الخل ولا التقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القلى بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما فى الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولايبيض بالسحق والتصول مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض فى الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لاسبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر اعدما كان لايعلم حصوله الا بهذا السبب على ماقال فى موضع من الشفاء لااعلم

٤ من الناس من زعم انه لاحقيقة للون وانما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة كما فى الثلج والزبد ومسحوق البلور والزجاج والسواد من عدم غور الضوء فى الجسم ولهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء فلايكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد فى الثوب المبلول والبواقى من اختلاف الامرين والحق ان هذا بعض اسباب الحصول على ماقال ابن سينا لانشك فى حدوث البياض بما ذكر اكنا ندعى حدوثه بغيره كما فى البيض المسلوق ولبن العذراء والجص واقتصر بعضهم على نفى البياض لما انه ينسلخ ويقبل جميع الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر متن

هل يحصل البياض بسبب اخرام لاوكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ورؤية لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الانجاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركب من السواد والبياض اظهر من دلالته على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ و يقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب التخيلي لا يقال البياض يقبل محله جميع الالوان وكل ما يقبل الشئ فهو عار عنه ضرورة تنافى القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض الذى فيه فلا يلزم الاعراؤه عنه وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لو كان القابل للشئ واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو باطل وليس بشئ لان القضية مشروطة فلا يلزم الامتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق (قال وقيل ٢) القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقى بالتركيب لما نشاهد من ان البياض والسواد ان اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوأ كما في الغمامة التى تشرق عليها الشمس والدخان الذى يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقى بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انهما انما يفيدان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب و لا يكون حقيقة مفردة فلا (قال المبحث الثالث الضوء ٦) غنى عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هى كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشئ آخر تعريف بالاخفى و كان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضئ فذاتى كالشمس ويسمى ضياء و الا فعرضى كالقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى وهو الذى جعل الشمس ضياء اى ذات ضياء والقمر نورا اى ذا نور والعرضى ان كان حصوله من مقابلة المضئ لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه

٢ الاصل هو البياض والسواد وقيل والحمرة والصفرة والخضرة ايضا والبواقى بالتركيب تعويلا على مشاهدة ذلك في بعض الصور ولا يخفى انها لا تفيد الحكم الكلى منه

٦ ذاتى ان كان من ذات المحل كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضى كما للقمر ويسمى نورا وهو ان حصل من المضئ لذاته فاول كضوء ما يقابل الشمس والا فثان وثالث وهلم جرا كضوء وجه الارض قبل الطلوع وضوء داخل البيت من الدار وهكذا الى ان ينعدم وهو الظلمة فهى عدم ملكة لا كيفية وجودية و لا كان مانعا الجالس في الغار من ابصار الخارج كالعكس للقطع بعدم الفرق في الحائل بين ما يحيط بالرائى او بالمرئى وليست عدما صرفا للتنافى المجعولية المستفادة من قوله تعالى وجعل الظلمات والنور منه

الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضئ لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذى فى الدار من مقابلة هواء الدار المضئ من مقابلة الهواء المقابل للشمس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثانى والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضئ بالذات الى ان ينتهى الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعنى عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس فى الغار من ابصار من هو فى هواء مضئ خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو فى الغار وذلك للقطع بعدم الفرق فى الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرأى والمرئى او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئى شرط الرؤية وهو منتف فى الغار لكنه لا يتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى فانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف (قال والهم تردد ٨) لا خلاف بين المحققين من الحكماء فى اضاءة الهواء وانما الخلاف فى ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك احتج الاولون بما يشاهد من الهواء المضئ فى افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيأ لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التى فى الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما ظاهر لان الكلام فى الهواء الصرف والاقرب ما ذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوأ وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذ تجاوزته اخذ الضوء فى النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط تمسك الاخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس به مضيأ كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئى ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون ولا لون للهواء الصرف (قال واما الظل فهو ما يحصل ٦) اى الضوء الحاصل من الهواء المضئ بالمضئ بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضئ بالغير ولا خفاء فى صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا وما ذكر فى المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد فى اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى ما لا نهاية له انقسام الكوة فبنى على ما يراه الحكماء من عدم تناهى انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعهما وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين حاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام (قال واذا كان ٤) قد يشاهد للضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى كانه شئ يفيض منه ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستره فان كان ذاتيا كالشمس سمى شعاعا وان كان عرضيا كالمرآة سمى بريقا (قال المبحث الرابع ٣) زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضئ فى الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد فى السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء فى المقابل للمضئ والحركة وهم ويدل

٨ فى ان المضئ فى ما يشاهد من الهواء هو الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء منه

٦ من الهواء المقابل للمضئ بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وتفسيره بالمستفاد من المضئ بالغير ليس بمطرد لتناوله ما هو من مقابلة القمر منه

٤ للضوء ترقرق على الجسم حتى كانه يفيض منه ويكاد يستره يسمى الذاتى شعاعا كالشمس والعرضى بريقا كالمرآة منه

٣ لما كان حدوث الضوء فى المستضئ قد يكون من مضئ عال او متحرك او متوسط بينه وبين المضئ بالذات توهم ان الضوء نفسه يتحرك انحدارا او اتباعا او انعكاسا فهو اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ ويبطله انه لا يعقل الحركة بالطبع الى جهات مختلفة ولا الحركة فى لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق للافلاك ولا كون ما وراء الجسم المحسوس اظهر للباصرة السليمة منه

ط

على بطلان هذا الرأى وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى الجهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو والسفل الثانى انه لو كان جسما لامتنع حركته فى لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك التى تحته الثالث انه لو كان جسما ولا خفاء فى انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذى يحيط به الضوء فكان الاكثر ضوأ اشد استتارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلا خفاء فى انه مرئى حائل فى الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوأ اقل ظهورا واصعب رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف فى الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئى شرط الرؤية (قال المبحث الخامس ٢) الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسك لهما يعتد به فيما ادعيا كيف وله قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازى من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق فممنوع او المعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما فى البلور المرئى بالليل (قال النوع الثالث ٩) من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهى الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث فى الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذى هو امساس عنيف والقلع الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة مشبهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشئ بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت فى الخارج وانما يحدث فى الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا فى الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له فى مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجئ منها وتمييز القريب والبعيد لاجل ان آثار القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجئ الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثانى لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلا يميز بين البعيد القوى والقريب الضعيف وظن فى الصوتين المتساويين فى القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان فى القرب والبعد وليس كذلك وللوهم تردد فى مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه

٢ الضوء مغاير للون فى الحقيقة وشرط له فى صحة الرؤية اما الاول فبشهادة الحس وتضاد الالوان دون الاضواء وافتراقهما فى الوجود كما فى الاسود اللامضئ والبلور المرئى فى الليل ضوءه دون لونه واما الثانى فلانه لا يرى فى الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده وذهب بعضهم الى ان الضوء ظهور اللون فالظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل ويختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرفين ولا تمسك لهم يعتد به وذهب ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون لان عدم رؤيته فى الظلمة انما هو لعدمه لا لكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان الجالس فى الغار يبصر الخارج حول الغار دون بانه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئى وقال الامام الرازى قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور وهو ضعيف لانه دور معية متن

٩ المسموعات وفيه مباحث المبحث الاول الصوت عندنا بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث وعند الفلاسفة كيفية تحدث فى الهواء بالتموج المعلول للقرع او القلع لا نفس التموج او القرع او القلع على ما ظن لانها ليست مسموعة ويدل على وجوده فى الخارج وتعلق الاحساس به هناك ايضا ادراك جهته والتمييز بين قريبه وبعيده وليس ذلك لمجئ الهواء القارع من تلك الجهة او لقوة القرع القريب وضعف البعيد والا لما ادرك كونه من الجانب المخالف للاذن السامعة ولما ميز بين القوى البعيد والضعيف القريب متن

فى الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذى هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا و بين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته و لاقربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه فى اول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن القريب او البعيد فظهر ان فى معرفة جهة الصوت وحده من القرب و البعد دلالة على مطلوبين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وتلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التميز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هى ولا يمكننا ان ندركها حيث هى الا وهى موجودة خارج الصماخ بما اورده من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث هو فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشئ لانهم لا يجعلون كون الصوت فى تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت فى تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة اوشم الرائحة من هذا الجسم انهما منه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات واما السبب فى ذلك فحاصل ما ذكروا فيه انا بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذى يصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة هو مبدأ وروده فان كان بقى منه شئ متأدّيا ادركناه الى حيث ينقطع و يفنى و ح يدرك لوارد ومورده وما بقى منه موجود او جهته و بعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق فى المسافة اثر ينتهى بنا الى المبدأ لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى (قال و يدل على كون ادراكه بوصول الهواء ٣) رأى الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت فى موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور فى جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت و ضعفه ولا يسمعه الا المسامع التى تقع فى تلك المسافة و يصل اليها ذلك الهواء وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثانى ان من وضع طرف انبوبة فى فيه و طرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا بمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى اصمختهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفأس على الخشبة مثلا و يتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا و بعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفاس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسى للناظر وان لم يقم حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا فى الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما فى اللمس بل البعيد ايضا كما فى الابصار الثانى انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول فى الجملة وان لم يكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السماع الثالث انا نسمع صوت من يحول بيننا و بينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء فى المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذى

٣ الحامل له الى الصماخ انه يميل مع الرياح وان من تكلم فى طرف انبوبة طرفها الآخر على اذن واحد من القوم ينفرد هو بسماعه وانه يتأخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه كضرب الفأس من بعيد وامثال هذه امارات لا يستبعد افادتها اليقين الحدسى و ان لم تقم حجة على الغير الا انه لا استبعد قيام امثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء وبقاؤها على هيأتها مع هبوب الرياح والنفوذ فى المنافذ من صلب الاجسام لم يكن بعيدا وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الاملس على ما زعموا فى الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع او آخر متكيفا بكيفية على ما هو الظاهر
متن

هو اضعف واسرع زوالا من الرقم على الماء وقد صار مثلا فى عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منافذ اصلا ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع الا يرى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذى يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد فى بقائه مع النفوذ فى المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من فى تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ فى منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعد منه حديث الصدى وهو ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل او جدار بحيث يرد ذلك المتموج الى خلف على هيئته كما فى الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى وترددوا فى ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من تموج هواء آخر بيننا و بين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التى لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته واحداثه وكيفيته فيما يجاوره وزواله بمجرد الوصول الى الصماخ من المستبعدات التى تكاد تلحق بالمحالات (قال المبحث الثانى قد تعرض للصوت كيفية بها[٣]) يتميز عن صوت آخر يماثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع والحرف هى تلك الكيفية العارضة فى عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروض فى عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض فى عبارة البعض وكانه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اى الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا فى المسموع لكن فى صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا فى المسموع لانها ليست بمسموعة الا ان فى كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة بقى النظر فى دلالة قولنا تميزا فى المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفى ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز فى المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز فى نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع فى الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض فى الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى وكانه جعل قوله فى الثقل متعلقا بمحذوف اى عن البعض المماثل له فى الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز فى المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصياتها (قال وينقسم الى صامت ومصوت[٢]) الحركات الثلث تعد عندهم فى الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعنى الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهى المسماة فى العربية بحروف المد لانها كانها مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذ لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة فى الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف فى امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف فى ان ذلك بسكونه حتى يمتنع

[٣] يتميز عن صوت آخر يماثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع وهو الحرف متن

[٢] مقصور هى الحركات وممدود هى المدات ومعنى الحركة ههنا الكيفية الحاصلة من امالة مخرج الحرف الى مخرج احدى المدات فالى الواو ضمة والى الالف فتحة والى الياء كسرة وامتناع الابتداء بالمصوت لذاته لا لسكونه للقطع بامكان الابتداء بالساكن وان لم يجز استعماله فى بعض اللغات كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت لا المصور فى الالة وينقسم ايضا الى آنى كالطاء وزمانى كالفاء متن

الابتداء بالساكن الصامت ايضا اولذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلايتصور الاحيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا فى لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الافى الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت الاول حرف لين والثانى مدغما نحو خويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لايدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور فى الآلة والاستدلال على الامكان بان المصوت اينما كان مشروط بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به فى بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشئ لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت فى الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولااستحالة فيه قوله وينقسم اى الحرف باعتبار اخر الى آنى وزمانى لانه ان امكن تمديده كالفاء فزمانى وان لم يمكن كالطاء فآنى وهو مما يوجد فى اول زمان ارسال النفس كما فى طلع اوفى آخر زمان حبسه كما فى غلط ومايقع فى وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الانى للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآنى مايشبه كالحاء والخاء ونحوهما مما لايمكن تمديده لكن تجتمع عند التلفظ بواحد منهما افراد متماثلة ولايشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا (قال والى متماثل ٢) يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة فى لغة العرب وماسواها مما يقع فى بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التى يتلفظ بها زيد الآن او فى وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالياء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة فمع قطع النظر عن اللافظ تكون افراد النوع الواحد اما متحدة فى السكون والحركة كاليائين الساكنتين او المتحركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة والمفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يندفع مايقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد فى الحقيقة على ماهو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد الاتحاد فى العارض ايضا كانت اليا آن الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة انه لايتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض (قال والصامت مع المصوت ٦) قداشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيمابين القوم فاوردنا فى ذلك ماصرح به الفارابى وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل بالفتح او الضمة او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولى وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطع الممدود فى الوزن فان قيل لاحاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الامقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولهذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثانى الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثانى صامتان هما الهاء واللام فى هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على مايراه اهل العربية من ان لا لام والف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الااشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا فى الممدود جزأ منه وهذا مايقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلايكون لا الاصامتا مع مصوت ممدود (قال ويتألف من الحرف الكلام ٣) ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام

٢ كالياءين الساكنين ومختلف بالذات كالباء والتاء او بالعرض كياءين متحرك وساكن او مضموم ومفتوح منه

٦ المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل ومع الممدود مقطعا ممدودا مثل لا وقد يقال لمقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لافانه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور على ماهو اعتبار العربية وذلك لان المصوت الممدود ليس الااشباعا للمقصور فهو مندرج فيه جزء منه منه

٣ المنقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى اللفظ ايضا وقد يخص الكلام بمايفيد ولوكان مقطعا مثل ق وفى واللفظ بماتألف من المقاطع وبهذا يقع فى مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ اوحروف اومقاطع منه

الذى يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك اواخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق اوممدودا مثل فى و قو اومركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بمايتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وياذامن مقطعين ويازيد من مقطع ولفظ درى فى امر المخاطبة من مقطع وحرف وارضى واخشوا من لفظ وحرف و يشكل بمثل فى وقو فان كلا منهما مقطع ممدود فقط الاان يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل ق فى نحو مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعنى انت وهذا بخلاف فى وقو فان كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك (قال وزعم الفارابى ٣) ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد وغير قار هو القول واحتج بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ماهو كذلك فهو كم وفاقا بيان الصغرى ان اجزاءه الاقاو يل مقاطع مقصورة اوممدودة يقع فيهما التركيب بان يردف من مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ماتنقدر به الالفاظ هى المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكلها ماذكر فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منهما وربما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها مايقدره ذراع فستعرفه ومنها مايحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدر لذاته وههنا انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكثرة التى فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل (قال النوع الرابع المذوقات ٢) المشهور ان اصول الطعوم اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هى الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما فى احوال ثلث للقابل هى اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان انية ماذكر من التأثيرات ولميتها مذكور فى المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لاتحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج شئ من الكيفيات اللمسية بها بحيث لايتميز فى الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما فى الحضض بضم الضاد الاول نوع من الدواء هو عصارة شجرة تسمى فيلزهرج وكالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما فى الشيحة وقد لايكون كالحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة فى الهندبا والمرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره و باطنه والتفاهة المعدودة فى الطعوم هى مثل مافى اللحم والخبز وقد يقال التفه لمالاطعم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لايتحلل منه شئ يخالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وماقيل ان هذا هو الذى يعد فى الطعوم يبطله ماقالوا ان طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة (قال النوع الخامس المشمومات ٧) وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعنى المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهى بحسب اللغة متفاوتة فى الوقوع على الكيفية اوعلى المحل اوعليهما جميعا وفى كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لمايفضى اليه كالبواقى ومن ههنا يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت لامصوته ولمست الحرير لالينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورائحته (قال القسم الثانى ٤) اى من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات

٣ ان اللفظ من قبيل الكم وهو مايمكن ان يقدر جميعه بجزء منه اذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصورا وممدودا وبماتركب منهما ورد بانه بالعرض كالجسم متن

٢ وهى الطعوم واصولها تسعة لان الحار يعمل فى اللطيف حرافة وفى الكثيف مرارة وفى المعتدل ملوحة والبارد فى اللطيف حموضة وفى الكثيف عفوصة وفى المعتدل قبضا والمعتدل فى اللطيف دسومة وفى الكثيف حلاوة وفى المعتدل تفاهة ثم يتركب منها انواع لاتحصى متن

٧ وهى الروايح ولا اسماء لانواعها الامن جهة الملايمة والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة اوالمجاورة كرائحة حلوة اوالاضافة كرائحة المسك متن

٤ الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية وهى مع الرسوخ تسمى ملكة وبدونه حالا متن

والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا فالتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان سبق الى الوهم ويقع فى بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة (قال فمنها الحيوة ٦) سيجئ معنى الحيوة فى حق الله تعالى واما حيوة الحى من الاجسام فقد اختلفت العبارات فى تفسيرها لا من جهة اختلاف فى حقيقتها بل من جهة تعسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والآثار فقيل هى صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ما هو رأى البعض لا للاحتراز وقيل قوة هى مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اى المدركة والمحركة على ما سيجئ تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر فى بحث المزاج فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها فى النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية فى النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة فى العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفى العضو الذابل من غير اغتذاء واعترض الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم التغذية لجواز ان توجدا قوة ولا يصدر عنها الاثر المانع من جهة القابل بل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انا نريد ان القوة التى تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التى يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هى هى بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان فى العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هى الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان (قال وعندنا لا يشترط ٣) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يتجزأ والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة

٦ وهى فى الشاهد قوة تقتضى الحس والحركة اى تكون مبدأ لقوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى اى القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدأ وذى المبدأ وغير قوة التغذية لوجودها فى النبات مع عدم الحيوة ولهذا كان فى العضو المفلوج او الذابل الحيوة بآثارها من غير حس وحركة واغتذاء متن

٣ اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى الجزء وخالفت الفلاسفة والمعتزلة تعويلا على ما يشاهد من زوالها بانتقاض البنية وفقد الاعتدال والروح ومنا من استدل على عدم الاشتراط بانها لو اشترط فاما ان يقوم بالجزءين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح فالاشتراط من الجانبين دور ومن جانب واحد ترجيح بلا مرجح ورد بانه قائم بالمجموع على ما سبق ولو سلم فدور معية ولو سلم فعدم المرجح ممنوع غايته عدم الاطلاع عليه متن

وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء و بانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي و بعدم سريان الروح في العضو لسدة اوشدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لايقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لواشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان تقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لايقال لم لايجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لاالبنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحالين على ما سبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس لمرجح يوجد في الخارج وان لم يطلع عليه لايقال فحينئذ تكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لايستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية (قال واما الموت٣) فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيوة عما من شانه اي عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة الحيوة كما في العمى الطارى بعد البصر لا كمطلق العمى ولايلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى اومن الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لاللموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لايوصف بكونه مخلوقا و يجاب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولوسلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج (قال ومنها٤) اي من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذي استقر عليه رأي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة اوالحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك اوآلته التي بها الادراك وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشئ هوان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امر خارج اوحاصلا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك اوفي آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بآلة فيكون في محل الحس كما في الابصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية اوفي المجاور كادراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناها اللغوي لاالابصار وادراك عين الشئ الخارجي على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير نعم تضمنت العبارة في جانب الادراك العقلي تكرارا بحسب اللفظ كأنه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسي تكرارا

٣ فزوال الحيوة اي عدمها عما اتصف بها اوكيفية تضادها ـ وكان هذا مراد من قال انه فعل من الله تعالى اومن الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح احترازا عن القتل على ان الفعل بمعنى الاثر اذ التأثير اماتة فعلى الاول معنى خلقه تقديره اوخلق اسبابه متن

٤ الادراك وبيانه في مباحث المبحث الاول لاخفاء انا اذا ادركنا شيئا كان له تميز وظهور عند العقل وليس ذلك بوجوده العيني اذ كثيرا ما يدرك ولا وجود اويوجد ولا ادراك بل بوجوده العقلي وهو المعني بالصورة فحقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل متن ـ

بحسب المعنى حتى كان هناك حضوران احدهما عند المدرك والاخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذ ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لابزوال امر كان وما ذلك الاتميزا وظهورا لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما ندرك مالا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولايدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه أثر يناسب ذلك الشيء بحيث لووجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولايفهم من ادراك الشيء سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لايلتفت اليه عند المحققين سواء جعلنا الادراك مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم تعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل (قال اما بحقيقته ٧) اشارة الى ما ذكروا من ان الشيء المدرك اما ان لايكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا وحينئذ فاما ان يكون ماديا اوغير مادي فالاول تكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون ادراكه دائما والثاني تكون صورة منتزعة عنه والثالث تكون صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات اولما لاتحقق له ولاحقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لانطلع على آنيتها وماهيتها الابعد النظر والتأمل وانما الكلام في ماهية النفس ولايجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا لاالى نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الاشيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشيء عين حصوله وحضوره لايزيد عليه بحسب الخارج (قال ولما بين صورة الشيء ٢) اشارة الى دفع اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم لوكان حصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لاصورته وماهيته وكذا جميع الصفات وفرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية محفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تلحقها الاحكام ولايترتب عليها الاثار وهذا لاينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها ثم الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة فكذا على الوجود العيني وبهذا الاعتبار يقال تارة ان المعقول من السماء مساو لماهيتها وتارة انه نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب

٧ كادراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير اعتباريا وهو كاف كالمعالج يعالج نفسه ومثله العلم بالعلم فلايلزم وجود مالايتناهى واما بصورته المنتزعة كما في الماديات اوغير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات متن

٢ وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بمايدركه من السواد والحرارة والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لايلزم من ادراك المعاني العقلية ايضا كالايمان والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها وانما الكلام في عكسه فكيف في مثل حصول السواد والبياض للجسم ثم لايقدح في ذلك ان المبصر هو هذا السواد لاشبحه والمتعقل هو الانسان لاصورته وانكم تجعلون الادراك للنفس اوللحس المشترك مع ان الحصول في الجليدية مثلا وانه ربما يتحقق الحصول فيهما مع عدم الادراك لعدم التفات النفس ثم الصور العلمية وان كانت من حيث حصولها في العقل عرضا لم تناف كون الماهية المعقولة جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع كما انها تكون جزئيا لقيامها بالنفس الجزئية وكليا من حيث انتسابها الى الافراد ونسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فلازيادة الا باعتبار العقل ومن ههنا قد يجعل العلم نفس الصورة فهي من حيث ان الحصول نفسها علم وعرض موجود في الاعيان كسائر صفات النفس ومن حيث انه زائد عليها مفهوم ولا تحقق له الا ٤

آخروهوان حصول الشي للشي يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه و بالعكس وحصول السواد للجسم و بالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده و بالعكس ولزوم الاتصاف انما هو فى حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده و بالعكس وهومعلوم لنا بالوجدان ومتحقق كونه حصولا ما وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا وعلما وشعورا او احاطة بكنه الشي او ما يجرى مجرى هذه العبارات و بهذا اعنى لكون الحصول الادراكى مغايرا لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف لايلزم من ادراك المعانى التى تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافى فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام فى ان الحصول الاتصافى هل يستلزم الحصول الادراكى حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على مازعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبنى على ان مجرد الحصول الاتصافى كاف فى الادراك النفسى صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكى والحق ان الكل بوجود غير متأصل هو الصورة وما ذكروا من انه لوكان كذلك لزم فى ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذى الصورة ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية و بان التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافى و بالجملة اذا كان الحصول الادراكى غير الحصول الاتصافى ولم يتحقق كون الحصول الاتصافى لما من شانه الادراك مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شانه الادراك كحصول السواد للحجر اولى فلا يرد ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذى له الحصول وكان الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العينى كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع فى ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه او فى آلته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل فى الخيال اوغيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب انا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول فى الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول فى الآلة فلا يلزم ما ذكر و بهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد بالمشاهدة كافيا فى الادراك لكان الحاضر الذى لا تلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العينى الذى ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضرورى وايضا تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشي الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فان كون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها فى الحال قائمة بالموضوع الذى هو النفس لا ينافى كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وانما المستحيل كون الشي جوهرا وعرضا فى الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع ولا فى موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافى كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل فى العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة فى العقل نسبة الوجود

٤

الاذهان واما المعلوم فهو ماله الصورة لا نفسها الا ان يستأنف لها تعقل و يلحقها احكام هى المعقولات الثانية و بهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة

متن

الى الماهية فى الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق فى الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق فى العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ارتياب فى ان العلم عرض موجود فى الخارج لمعنى حصوله فى النفس حصولا متأصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها الا فى النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا مثل حصول العرض فى المحل على ماسبق قلنا لا كلام فى قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية مايمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود العينى الذى ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها ولا هى تحصل للنفس حصولا متأصلا وهى بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا فى الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة فى العقل لا نفس الصورة نعم قد يستأنف لها تعقل وتلحقها احكام وعوارض لا يحاذى بها امر فى الخارج هى المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذى هو ماله الصورة اعنى الموجود العينى فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه فى العقل كلى وذكر فى المواقف عن الحكماء ان الموجود فى الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه فى العقل المجردة عن المشخصات كلية او ان المعلوم بها كلى ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هى الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما فى غير العقل والا لكان للمعلوم حصول فى الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بهما معنى (قال والمتكلمون ؟) يعنى ان من لم يقل بالوجود الذهنى وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضى وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك ثلثة امورا او لكل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشئ نفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتبارى كاف على مامر فى حصول الشئ للشئ نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والممتنعات كالمفروضات التى يبين بها الخلف فانه لا تحقق لها فى الخارج واذا لم تحقق فى الذهن ايضا لم تتصور الاضافة بينهما وبين العالم ومايقال من امكان تحققها قائمة بانفسها على ماهو رأى افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فضرورى البطلان فى الممتنعات لا يقال غاية مافى الباب اثبات الصورة الذهنية فى العلم بالمعدومات قلنا الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فان علم انه غير نفس الاضافة فى موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذى الصورة لا للعدم المحض فاما ان تكون فى الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او فى الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس فى الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن فى الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعنى مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل وهذا

﴿بخلاف﴾

﴿لما انكروا الوجود الذهنى جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك او صفة لها اضافة اليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات اذ لا تعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولزم القول بالصورة فى الكل لما ان الادراك معنى واحد فان قيل كما لا اضافة الى العدم المحض فكذا لا صورة له وان اخذت صورة لما فى الذهن كان فى الذهن من المعدوم امران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا ليس من المعدوم الا الصورة ومعناها ان له وجودا غير متأصل وهى من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج وفى كلام ابن سينا انه ليس فى العقل من الممتنع صورة وتصوره اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر وهو الاجتماع ثم يحكم بان مثله لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفى بان يحكم ان ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع وكانه مراد ابى هاشم حيث اثبت علما لا معلوما له متن

بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال اخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو فى صور الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا هذا وفى بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لانه ذكر فى الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل ولا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابى هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شئ والمستحيل ليس بشئ وحينئذ لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الآمدى من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما تعلق به العلم بالاشياء (قال المبحث الثانى ٣) الاحساس ادراك للشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة ولكن فى حالتى حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة والتعقل ادراك للشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها فى النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس وفى كون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته فى بحث الماهية (قال وعند الشيخ ابى الحسن الاشعرى الاحساس بالشئ علم به ٢) فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقى ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لا نسلم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق اخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين متخالفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم آخر به ضرورى كيف وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفى ان تكون حقيقة ادراك الشئ بالحس هى حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا فى طريق الحصول كما فى العلم بالشئ بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلى او ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئى او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعنى اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر فى الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض أن اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر فى اليقين ان يكون بحيث لو اخطر النقيض

٣ انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل والاحساس مشروط لحضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الكل متن

٢ فان اراد انه لا يخالف سائر العلوم الا باعتبار المتعلق والطريق فمردود بما نجد من الفرق بين حالتى العلم التام بالشئ والاحساس به وان اراد انها انواع من العلم فلفظى مبنى على اطلاق العلم على مطلق الادراك وهو اعم يقال لما عدا الاحساس وقد يخص بالاخير او بادراك المركب ويسمى ادراك الجزئى او البسيط معرفة او بالتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالى عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا وقد لا يعتبر فيه المطابقة ايضا ولكون الشك ترددا فى الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وان اريد بالشك الحكم بتساوى الطرفين فهو احد الاقسام السابقة متن

با بال الحكم بامتناعه وفى الظن انه لواخطر الحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لايتركب من حكمين واعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بانه ان اريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد ينهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا فالتصديق على ماذكرنا ينحصر فى العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لابد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعنى قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة اولا وقوعها وماذكر الامام وجمع من المتأخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن اومساويا فشك اومرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد فى الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة الطرف المرجوح وكلاهما تصور لاحكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوى الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك فى كذا (قال والذهول ٣) يسير الى الفرق بين السهو والنسيان وقد لايفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة العلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكة العلم التصديقى فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعنى الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركبا لانه جهل بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل به فضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهما ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الحقيقة واحدة و الاختلاف انما هو بالعارض امااولا فلانهما لايختلفان الابمطابقة الواقع ولامطابقته وذلك خارج لان النسبة لاتدخل فى حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لايوجب الاختلاف بالذات واماثانيا فلان من اعتقد ان زيدا فى الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لااختلاف فى ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف فى الذات وظاهره معارضة و يمكن تنزيله على المنع اى لانسلم ان الاختلاف بالعارض لايوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لولم يكن لازما ولانسلم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فمادام زيد فى الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل (قال المبحث الثالث العلم ٧) اماقديم لايسبقه العدم وهو علم الله تعالى و اما حادث سبقه العدم فهو علم المخلوق ومراتب الحادث ثلث الاولى مايكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات بان يرتب فيكتسب النظرى والثانية العلم الاجمالى كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب فى ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ تفاصيل المركب والثالثة العلم التفصيلى وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلاشك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل فى الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالى والثانية بمنزلة العلم التفصيلى و بهذا يتبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لاتفصيلا واعترض الامام بان الحاصل فى العلم الاجمالى اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للحقايق المختلفة صورة

٣ عن الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى اكتساب فنسيان والا فسهو والجهل البسيط عدم ملكة العلم والمركب مضاد له لصدق الحد وقالت المعتزلة مماثل لان الاختلاف انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة ولان العلم ينقلب جهلا مع بقاء ذاته كما اذا اعتقد قيام زيد طول نهاره وقد قعد فى البعض والجواب ان العارض قد يكون لازما فتختلف الذات باختلافه واتحاد الذات فى الحالين نفس المتنازع متن

٧ ينقسم الى قديم وحادث ومراتب الحادث ثلث لانه امابالقوة المحضة وهو الاستعداد فللضرورى بالحواس وللنظرى بالضرورى واما بالفعل اجمالا بان يكون عنده امر بسيط هو مبدأ التفصيل اوتفصيلا بان يلاحظ الاجزاء مفصلة وذلك كما اذا نظر الى الصحيفة جملة ثم حرفا حرفا فالحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل لاكل واحد وفى التفصيلى صور متعددة فيندفع ماقال الامام ان الصورة الواحدة لاتطابق المختلفات والمتعددة يكون تفصيلا اللهم الا ان يراد بالتفصيل حصولها مرتبة وبالاجمال دفعة متن

واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة لتلك المتعلقات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلا وغاية التفرقة ان يقال ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب زماني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا لايكون الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم من العلم الاجمالي مجرد تميز الشيء عند العقل ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتميزه وقد سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية (قال المبحث الرابع ٨) قال الامام لايجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او مفتقرا الى النظر امر ذاتي له والذاتي لايزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الآمدي وغيره ان انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة عولوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين وادعى ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتميز على ما سبق او اراد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما ان ينقلب الى النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لايقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر الآمدي من انه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص فلعل التنوع او التشخص يمنع ذلك مبني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا ادري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لايجعل الاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز على كل من المشاركين ما يجوز على الاخر والجمهور على ان الضروري لايجوز ان ينقلب نظريا والا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لايرد الاعتراض بان الضروري قد لايحصل لفقد شرط او استعداد الا انهم انما عولوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا لكن لاخفاء في ان الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لايبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولي القاضي الى انه لايجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يستأصل لاكتساب النظريات

٨ قيل لاخلاف في جواز انقلاب النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى وجوز القاضي عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتشخصات من العوارض التي ليست مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الآخر كما يجوز على الانسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو ومن قال لو سلم التجانس فلا شك في اختلاف الانواع ذهل عن معنى التجانس ومنعه الجمهور مطلقا لاستحالة الخلو عن الضروري مع التوجه وبعضهم فيما هو شرط النظر للدور متن

لانه لوانقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول
الاخر للقاضي هو الجواز مطلقا اى فى كل ضرورى وفساده ظاهر لظهور استحالة النظرى
بدون ضرورى ما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لايبقى شئ من
الضروريات لاجواز انقلاب كل على الانفراد (قال والخلاف ٧) قد اختلفوا فى ان العلم الضرورى
هل يستند الى النظرى ام لا تمسك المانع بانه لواستند اى ابتنى وتوقف على النظرى المتوقف على
النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع
الضدين ضرورى ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب
يمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لانتصور اجتماعهما ولانجزم
بامتناعه فمكابرة بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعى تصوره
وان اريد انا لانتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن
الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لايمكن
مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع
واللااجتماع فرع الوجود على تقدير حقيته لايستدعى توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم
بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق
المستغنى عن النظر فيه مفتقرا الى النظر فى تصور الطرفين فان سمى مثله ضروريا كان مستندا
الى النظرى فمن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى انه الذى
لايفتقر الى النظر اصلا اولا يفتقر الى النظر فى نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد
المتكلمين بالعلم ماهو من اقسام التصديق وبالضرورى منه مالايكون حصوله بطريق الاستدلال
عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبتنى على علم حاصل بالاستدلال (قال المبحث الخامس ٦)
اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا فى الحادث فذهب
الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد
العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازى الخلاف مبنيا على
الخلاف فى تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك اوصفة ذات اضافة
فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على
التفصيل ومن حيث انه كثير فلايكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل
مالم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهنى اعنى عدم الامتناع عند
العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لايستلزم الجواز الخارجى اعنى عدم الامتناع فى نفس
الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد
اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لانهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلى انه
يمتنع فى المعلومين النظريين والا يلزم اجتماع النظرين فى علم واحد ضرورة ان النظر المؤدى الى
وجود الصانع غير المؤدى الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد
حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع فى ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض
وكون الحاصل علما لاجهلا وكما قال القاضى وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث
يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ضرورة ان
العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفى فى جواز الانفكاك كونهما
معلومين بعلمين فى الجملة وهذا لاينافى معلوميتهما بعلم واحد فى بعض الاحيان وحينئذ لاانفكاك
فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا نعم الا انه لاينافى الامتناع بالغير

٧ فى جواز استناد الضرورى الى النظرى يشبه ان يكون لفظيا
متن

٦ هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة نعم لان التعلق داخل فيه وقيل لا لكونه خارجا كما فى القديم فهو فرع الخلاف فى تفسير العلم وقيل يتعدد ان كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين فى علم ورد بجواز ان يحصلا بنظر كما علما بعلم وهو ضعيف وقال القاضى والامام يتعدد ان كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما والا لزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ورد بانه قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين
متن

٦

وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان فان قيل نفرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علمنا قلنا امكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ العالمية والقادرية ويلزم استغناء الاشياء عن تعدد الصفات باستناد آثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به فان هنالك معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وللعلم بالعلم به وهكذا لا الى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار (قال ثم عند التعدد ٢) لا خفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومات متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل فاذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعترض الآمدي بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما حينئذ مثلان او مختلفان (قال المبحث السادس ٣) فدلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة او الباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات اعني المشاعر وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس (قال المبحث السابع ٦) لا خلاف في ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم وسيجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع

٢ فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان وان تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان وقيل ان اتحد وقته والا اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت متن

٣ محل العلم هو القلب بدليل السمع وان جاز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء الا ان الظاهر ان ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة الا انه في الجزئيات بتوسط الآلات وسيجيء لهذا زيادة بيان متن

٦ العقل الذي هو مناط التكليف قال الشيخ هو العلم ببعض الضروريات وقيل القوة التي تحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهو معنى الغريزة التي يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والقوة التي بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة متن

بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انها نور يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة (قال ومنها ٦) اي ومن الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه تعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهية تغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع اوظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه اوظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع اوظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بالا نجعله مجرد اعتقاد النفع اوظنه بل اعتقاد نفع له اولغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه اوالى غيره من غير مانع من تعب او معارضة وماذكر من الميل انما يحصل لمن لايقدر على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لايصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع اوميل يتبعه فلا يكون شئ منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لابد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لايستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا لمحض الارادة وغير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد اوالميل كذلك لاينفيه وكذا لايقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت فبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لايكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة اوالكراهة وبالعكس الا اذا جعلناها من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ماقيل في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشئ اوكراهته له وكذا الكراهة ولايلزم منه كون الشئ الواحد مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لايوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لامعنى لاشتهاء الانسان شهوته لشئ الا بمعنى الارادة كما قيل لمريض اي شئ تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لاتتعلق بالنفرة (قال والفلاسفة ٣) يعني انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله تعالى بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لاينافي كونه تعالى موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك اوعن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا

٦ الارادة وفيها بحثان البحث الاول الاشبه ان معناها واضح عند العقل ومغاير الشهوة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه وبالعكس وجمهور المعتزلة على انها اعتقاد النفع اوميل يتبعه وعندنا ليس ذلك شرطا لها فضلا عن ان يكون نفسها لما ان الهارب من السبع يسلك احد الطريقين من غير اعتقاد نفع او وجود ميل يتبعه وماذكره اصحابنا من انها صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لايفيد مغايرتها للاعتقاد والميل ولا لزوم كون متعلقها مقدورا ليبطل ما قيل ان متعلق كل من الارادة والكراهة قد يكون ارادة وكراهة متن

٣ لما زعموا ان الواجب موجب وتفطنوا لشناعة نفي الارادة عنه زعموا انها نوع من العلم ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمال وخير او بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه غير مغلوب ولا مكره ثم ذكروا ان لها معنى اخر هي حالة ميلانية توجد للانسان وغيره متن

الصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب فى ذلك ولامستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لوكانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوى العلم و اللازم باطل لان الحركة بالارادة مأخوذة فى تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد من الارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل اوالترك وهى منفية عن الواجب (قال المبحث الثانى ٣) ذهب الشيخ الاشعرى واتباعه الى ان ارادة الشئ نفس كراهة ضده اذ لوكانت غيرها لكان اما مماثلا لها اومضادا اومخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا فى صفات النفس اعنى مالايحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين والافان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فمتخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لوكانا ضدين اومثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولوكانتا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذى هو الحموضة و مع خلافها الذى هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لايستلزم التغاير لجواز احد الامور الثلثة سلمناه لكن لانم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر اوضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشئ وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشئ او يكره من غير شعور بضده فارادة الشئ لاتستلزم كراهة ضده فضلا ان تكون نفسها الاان يقال المراد انهما نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انهما نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ نفس الشئ بشرط واختلف القائلون بالتغاير فى الاستلزام فذهب القاضى والغزالى الى ان ارادة الشئ تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لولم يكن مشعورا مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لايتعلق بالضد كراهة ولاارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة على السوية اومع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لوصح ماذكر لكان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشئ الذى له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضدا للمراد ومرادا لكونه ضدا للمكروه ولامخلص الا بتغاير الجهتين اوتخصيص الدعوى بماله ضد واحد واذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بجهة لايصلح فى معرض ابطال حكم القاضى بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح فى معرض الجواب كما ذكرنا حتى لودفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لايكون الا مقدورا المريد مقارنا لارادته حتى لايتعلق بفعل الغير و بالمستقبل و يكون كل ذلك من قبيل التمنى دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق (قال ومنها القدرة ٨) لفظ القدرة يقال للصفة التى بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية فيفسر بصفة هى مبدأ التغير من شئ فى آخر من حيث هو آخر فقوله فى آخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفى التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة و يتأثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه فى تهذيب

٣ ارادة الشئ عند الشيخ نفس كراهة ضده والالكان مضادا لها او مثلا فلم يجامعها او مخالفا فيجامع ضدها الذى هو ارادة الضد ورد بعد تسليم لزوم احد الامور لان المتخالفين قد يكونان متلازمين اوضدين لواحد فلولزم جواز اجتماع كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتماع المتنافيين وعورض بانه قد يراد الشئ ولايشعر بضده ثم على تقدير الشعور لادليل على الاستلزام وان حكم به القاضى فضلا عن الاتحاد متن

٨ و بيانها فى مباحث المبحث الاول القوة و هى صفة تكون مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر امامقارنة للقصد اولا وكل منهما اما مختلفة الاثار اولا فالاولى القوة الحيوانية و الثانية الفلكية و الثالثة النباتية والرابعة العنصرية وليس الكلام فى الصور النوعية والنفوس لانها من قبيل الجواهر والمعتبر فى كون القوة قدرة اما مقارنة القصد او اختلاف الاثار ولهذا قيل صفة تؤثر وفق الارادة او يكون مبدأ لافعال مختلفة فالمشتملة عليهما قدرة اتفاقا كالقوة الحيوانية والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقا كالقوى العنصرية والمشتملة على احدهما فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية و النباتية و المراد استعداد التأثير ليشمل القدرة الحادثة على رأينا ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك متن

الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرية اما ان تكون مع قصد وشعور بأثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون آثارها مختلفة اولا فالاولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثارها وهي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدأ لآثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة وهي مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال واما ان لكل منها اولبعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية و النفوس فذلك بحث آخر وقد ينازع في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور اذا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم ابن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش و حركتي الصعود والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا و ثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا (قال والوجدان يشهد ٦) تنبيه على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين و تعذره على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع المنع لا يقال ويتأتى من العاجز على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول الفعل يتأتى من الممنوع وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم آفة ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو وآثارها من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما قالا القدرة بعض القادر وان فسر بانها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فانما يصح في قدرة

٦ بها وبكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية توجد في بعض الذوات دون البعض وعلى بعض الافعال دون البعض منه

بمعنى المقدورية اى كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازى واعترض على ماذكره القوم من انا نميز بالضرورة بين حركتى البطش والرعشة وماذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضرورى وقبله محال فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعى محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلاتثبت المكنة والجواب ان الضرورى هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه اولم يخلقه او بحسب ترجح دواعى الفعل او الترك لاينافى تساوى الطرفين بالنظر الى نفس القدرة (قال المبحث الثانى ٣) اختلفوا فى ان الاستطاعة اى القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله اومعه فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لاقبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا فى انه هل يجب بقاؤها الى حالة وجود المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لايبقى زمانين فلوكانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولايرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض ان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع واوسلم فيجوز ان تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون بقاؤها بتجدد الامثال على الاستمرار فى حال الفعل كما هو شان العلم والميل والتمنى ونحو ذلك ثم لانزاع فى جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحادثة وهو المطلوب ثم لايخفى ان الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة الثانى ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولاشئ من الممتنع بمقدور فاذا الثالث لوكانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لاقبله هف والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فممنوع لكنه لاينافى المقدورية فامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه فى زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فانه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفى زمانه بان يزول القعود ويحصل القيام واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لولم تتعلق بالفعل الاحال وجوده وحدوثه لزم محالات (١) ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة (٢) بطلان التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لامعنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقع تكليف مالايطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه (٣) كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لان انقارنه للازلى ازلى بالضرورة فان قيل المعتزلة لايقولون بالقدرة القديمة قلنا لابل انما ينازعون فى كونها صفة زائدة على الذات ولوسلم فيكون الزاما والجواب عن الاول بعد تسليم ان لامعنى لتعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود

٣ القدرة الحادثة على الفعل لاتوجد قبله خلافا للمعتزلة لنا انها عرض فلايبقى الى زمان الفعل بخلاف القديمة ولان الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم واستلزام فرض وقوعه الخلف ورد الاول بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المراد القدرة السابقة المستمرة بتجدد الامثال كالعلم والميل والتمنى ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا والثانى بالنقض بالقدرة القديمة والحل بان الممتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لاحال عدمه بان يعرض بدل العدم الوجود واحتجت المعتزلة بانها لولم تتعلق الاحال الفعل لزم ايجاد الموجود وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة القديمة واجيب عن الاول بماسبق وعن الثانى بان لايشترط فى المكلف به ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل بالامكان كايمان الكافر دون خلق الاجسام وعن الثالث بمنع تماثل القدرتين

متن

حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل
لا يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف
مقدورا له في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به
اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق
القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم لو كانت القدرة
القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب
بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازلي انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون
تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث
القديم واوجه ما قال الآمدي ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي
انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا
المعنى لم يرد اعتراض المواقف بان فيه التزام ما التزمه المعالل مع بيان سبب له في القدرة القديمة
فليجز في الحادثة ايضا سبب اخر وبان الفعل في الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان
سابق على الزمان الذي وجد فيه فيجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل في زمان
السابق دون اللاحق ثم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصحح قولنا فلان قادر على كذا
متمكن من فعله وتركه وهو لا ينافي آخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي اذ نسب الى المقدور كان صدوره
عن القادر واذا نسب الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا نسب الى القادر كان خلقه وايجاده
فان هذا مقارن بلا نزاع حادث في حق القديم ايضا (قال ويتفرع على كون القدرة مع الفعل
ان الممنوع ٦) اي الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع
كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين
او مختلفين فانما نجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر
واعترض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن
من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح وان اريد تغاير الحالتين بالذات والمفهوم او كون القدرة
اسما لمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به
احد وذهبت المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور
سواء كان المنع بل ما به المنع عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجوديا ضد له كالسكون للحركة
او مولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بالفرق بالضرورة
بين المقيد الممنوع من المشي والزمن العاجز عنه وما ذلك الا بوجود القدرة في المقيد دون
العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة
وقد كان قادرا حال المشي وكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان
الفرق عندنا عائد الى جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز
فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة
واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع
مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم
تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا
الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه هف وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة
بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح يتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب
تتعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتقادات والقائمة بالجوارح على العكس

٦ عن الفعل لا يكون قادرا عليه كالزمن
وان القدرة الواحدة لا تتعلق
بمقدورين وان لم يكونا ضدين وقالت
المعتزلة الفرق بين المقيد والزمن
ضروري كيف وليس فيه تبدل ذات
او صفة ولا طريان ضد للقدرة واتفقوا
على انها تتعلق بالمتماثلات لكن
على تعدد الاوقات وجوز بعضهم
تعلقها بالضدين على البدل وتردد
ابو هاشم فجوز تارة تعلق كل
من القلبية والعضوية بمتعلقاتها
دون متعلقات الاخرى وتارة
لمتعلقاتهما من غير تأثير في متعلقات
الاخرى وتارة خص الحكم بين
بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوة
التي هي مبدأ الافعال بطريق الايجاد
وتسمى القدرة المؤثرة او بطريق
جري العادة وتسمى الكاسبة فهي
قبل الفعل ومعه وبعده وتتعلق
بالمقدورين ونسبتها الى الضدين
على السواء وان اريد القوة المستجمعة
لجميع شرائط التأثير على احد
الوجهين فهي مع الفعل ولا تتعلق
بمقدورين لاختلاف الشرائط
بالنسبة الى المقدورات .من

وتارة ان كلامنهما يتعلق بالجميع الا انها لاتؤثر الا فى افعال محله مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع اتحاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر فى افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لاتتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار فى المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازى كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم تكمل فلاشك فى كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفى جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التى كملت جهات تأثيرها فلاخفاء فى كونها مع الفعل بالزمان لاقبله وفى امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسرنا التأثير والمبدائية بما يعم الكسب الذى هو شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التى جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قال المبحث الثالث ٢) الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان فى الزمن معنى لايوجد فى الممنوع مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعند ابى هاشم هو عدم ملكة القدرة وليس فى الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شانه القدرة بطريق جرى العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولاخفاء فى ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع فى تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين لمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة واوسلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال (قال وفى تضاد النوم للقدرة تردد ٦) لاخفاء فى جواز بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر واختلفوا فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لايضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضى وبعض الاصحاب وللمعتزلة فى القدرة تفريعات وتفاصيل لانطول الكتاب بذكرها (قال ويضادها الخلق ٤) يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لايكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذى يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر فى صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى طرفى الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال فى التجريد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامها (قال ومنها ٩) اى من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى

٢ العجز ضد القدرة لاعدم ملكة كما هو رأى ابى هاشم لما نجد من الفرق بين الزمن والممنوع مع اشتراكهما فى عدم القدرة وله ان يمنع ذلك فى الممنوع او يجعل الفرق ان من شانه القدرة بخلاف الزمن ويتفرع على التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الموجود حتى ان الزمن عاجز عن القعود بمعنى ان فيه صفة تستعقب القعود لا عن قدرة ويبطله القطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بمثل القرآن والتزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللغة متن

٦ وقد يصدر عن النائم بعض الافعال ويمتنع الاكثر متن

٤ من جهة انه ملكة يصدر بها الافعال عن النفس بسهولة من غير روية وان نسبته الى الطرفين لاتكون على السوية متن

٩ اللذة والالم وهما بديهيان وقد يفسران بادراك الملائم والمنافى من حيث هما كذلك فهما نوعان من الادراك اعتبر فيهما اضافة تختلف بالقياس الى المدرك واصابة لذات الملائم والمنافى لا صورتهما والحق انا نجد حالة هى اللذة ونعلم ان ثمة ادراكا للملائم واما انها نفسه او امر حاصل به وهل يحصل بغيره ففيه تردد وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية ويبطله الالتذاذ باصابة مال او مطالعة جمال من غير طلب و شوق متن

وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملايم للشيء كماله الخاص اعني الامر اللايق كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملايما من وجه دون وجه فادراكه لامن جهة الملايمة لايكون لذة كالصفراوي لايلتذ بالحلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملايم لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاقرب ماقال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لايكون الا بحصول ذاته واللذة لاتتم بحصول مايساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضائه برائة ما لذلك الشيء من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس الى المدرك لافي نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم يكونا فيه وقد لايعتقدهما فيما تحققتا فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين لذة او الم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى ملايم اومناف يختلف بالقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملايم او المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع مايقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لاتلايمه بل يضره ويتنفر عن الادوية وهي تلايمه وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وسنتكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة المولم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لاعلى التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لاحزينا ولا كائبا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذهما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لايتمان الا بادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي لايحصل الا بانفعال عن الضد ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم تحصل لذة ولا الم وبالجملة فلما تحصل اللذة لاعند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولاخفاء في امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين (قال ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك[٣]) فانه ينقسم اليهما فينحصر فيهما عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شيء يرجوه الى غير ذلك واما العقلي فلان الجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تعالى بقدر

[٣] والعقلي اقوى لان المعقولات اكثر وادراك العقلي اكمل وكلاهما من الكيفيات النفسانية لان المحسوس في الحسي هو ما يلتذ به او يتالم لانفس اللذة والالم متن

الاستطاعة ثم ما يشغله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوايب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولاشك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لايتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لايدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم وكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا تعرف حال الالام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لايلتذ بالادراكات ولايتألم بالجهل لات فلعله لانتفاء بعض الشروط والقيود المعتبرة في كون الادراك لذة اوألما فان قيل الحسي من اللذة والالم ينبغي ان يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها (قال والحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا ٢) لاشك ان لفظ اللذة اوالالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي واما بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يؤخذ الادراك اعم من الاحساس والتعقل ولايرد الاعتراض بان المدقوق قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملايم لامنافي وانما المنافي هوية الحرارة الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو للحسي خاصة واما الوجع فخاص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمسي على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع في الجملة وان لا سبب له سواهما اما بحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو وصحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأتى الافعال على ما يجب فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج اوالهيئة وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا اوالسبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطته والى هذا مال الامام الرازي وجمع من المتاخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شرح القانون واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لارطبا او يابسا وان يكون مختلفا لامتفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليستا فاعليتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس انفعال والانفعال لايكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة

٢ وحصر ابن سينا سببه في تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف الحار او البارد لان الرطب واليابس انفعاليان ثم قد يولم اليابس بالعرض لاستتباعه لشدة التقبيض تفرق الاتصال بخلاف الرطب فان ما يستعقبه من التمديد انما هو بالمادة بخلاف المتفق اعني ما استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي وذلك لان شرط انفعال الحاسة عن المحسوس المخالفة في الكيف متن

بل اوائل الملوسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون المائم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه اشدة التقبيض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثانى فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلى فى عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذى استقر فى جوهر العضو وابطل المقاومة وصار فى حكم المزاج الاصلى فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما تحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلى عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لايتسخن الا من حرارة قوية ولانه تستعمل فيهما مبردات اقوى مما يستعمل فى الغب ولانهما تؤدى الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لايجد من الالتهاب مايجده صاحب الغب وماذاك الا لكون سوء المزاج المتفق لايحس به وايضا المستحم فى الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تاذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لايوجع بل لايدرك بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وبمنافاته ثم فى الزمان الثانى تكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا فى كل زمان وهذا بخلاف مايحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا لم يستقر ادراكه مادام مختلفا (قال واعتراض الامام ٢) اشارة الى دفع الشبه التى اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فمنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمى فلا يصلح علة للوجع لانه وجودى وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمى لايلزم ان يكون معدوما ولا يمتنع كونه علة للوجودى ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المعد اى الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع فى ان يكون التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما فى الوجع لانه دائما فى تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء فى الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال اجزاء عن الاعضاء لايقال هذا التفرق لكونه فى غاية الصغر لا يولم اولا يحس تألمه سيما وقد صار مألوفا بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا ولو كان التفرق حين ما كان مألوفا غير مولم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تأخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بآلة فى غاية الحدة قطعا فى غاية السرعة لايحس منه بالالم الابعد لحظة ريثما يحصل سوء المزاج وجوابهما انا لانعنى بكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لايتخلف الوجع عنه اصلا بل نعنى ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان فى عضو حاس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير مستمرا مألوفا ويشترط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة مايلزمه من فقدان هيئة العضو كمالها اللائق به

٢ الرازى بان التفرق عدمى وبان فى دوام الاغتذاء والتحلل تفرقا كثيرا فى الاعضاء ولا الم وبان الالم قد يتأخر عن التفرق كما فى القطع بما هو فى غاية الحدة مدفوع بان التفرق حركة بعض الاجزاء عن البعض على ان الممتنع سببية المعدوم دون العدمى خصوصا فى المعدوم والمراد ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان فى عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من غير الف واستمرار وقد ادرك من جهة كونه منافيا فهو مولم ولو بواسطة استتباعه فقد ان هيئة العضو كماله اللايق وحينئذ لااشكال . منه

وحينئذ يجوز ان لايكون التفرق فى الاغتذاء والتحلل قدر مايدرك بالحس اويكون مألوفا لايضر ولايولم اويكون ادراكه لامن جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملايما ونافعا للبدن ببقاء الصحة والقوة وبقاء البدن من الفضول وماذكر من لزوم استواء التفرقات فى الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائى طبيعى دائم فى اجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واما قطع العضو سريعا بآلة فى غاية الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلانسلم تأخر الالم وان كان بدونه فلااشكال الايرى ان من انصرف فكرته الى امر اهم شريف كالتأمل فى مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج اومتوسط كالابتلاء بوجع اقوى اوالوقوع فى معركة اوالاهتمام بمهم دنيوى ربما لايدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا المستلذات ومنها انه لوكان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق فى الجراحة اكثر وجوابه ذلك انما يلزم لوكان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة (قال ومنها ٧) اى من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا فى اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة اوللترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة اوغير راسخة ولايختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال فى الشفاء انها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مأوفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وهذا ماقيل ان جنسها هو المسمى بالحال اوالملكة وليس هنا له شك فى ذاتى للصحة ولا فى عرضى على ما قال الامام انه لايلزم من الشك فى اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك فى شئ من مقومات الصحة بل فى بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هى بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال فى الذكر مع انها متأخرة عنه فى الوجود بحسب تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب فى الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف فى كونها صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة فى العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وماذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما ذاكان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ماصرحوا به وعلى هذا يكون فى تعريف الشفاء تكرار اللهم الاان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ماذكر فى موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبنى على ان الصحة المبحوث عنها فى الطب هى صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعى على ما ناسب المعنى اللغوى فلايكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريفا لشئ بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة فى الافعال امر محسوس وفى البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هى تلك الملكة والحال وقوله من الموضوع مشعر بانه الموضوع اعنى البدن اوالعضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى تصدر لاجلها او بواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه

٧ الصحة والمرض اما الصحة فعرفها ابن سينا بانها ملكة اوحالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة يعنى ان جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ اودونها لا كما هو رأى البعض من تخصيصها بالراسخة على ما قال فى الشفاء ملكة فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لاجلها الافعال غير فارقة وقدم الملكة لانها اشرف واغلب والمتفق على كونها صحة وفى زعم الامام من شمولها صحة النبات ذهول عن معنى الملكة والحالة واما تخصيصها بالانسان فيما قال انها هيئة يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبالنظر الى انها المبحوث عنها فى الطب والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوى بدليل الاسناد الى الافعال فلادور والدلالة بكلمتى عن ومن على مبدائية كل من الحال والمحل مبنية على ان الاول فاعلى والثانى مادى اوالاول آلى والثانى فاعلى واما المرض فجعله تارة ملكة اوحالة مضادة للصحة وتارة عدم ملكة لها بناء على انه قد يطلق على زوال الصحة وقد يطلق على مايحدث عنده من المبدأ للآفة فى الافعال وعلى تقدير التضاد فهما من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر عند تعداد انواعهما مايدل على ان كليهما او المرض خاصة من قبيل المحسوسات اوغير الكيفيات وهو تسامح

متن

ان القوى الجسمانية لاتصدر وعنها افعالهــا الابشركة من موضوعاتها فالسخن هوالنـار والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف الثانى واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام اوضح في التعليل من الباء وهى من ص فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الظهور والامام انما اورده على العبارة الاولى فاذكر في المواقف ان الصحة ملكة اوحالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ماينبغى واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة الصحة اى ملكة اوحالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم لست اعنى من حيث هو سوء مزاج اوالم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هوان الصحة عنده هيئة هى مبدأ السلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هى مبدأ للآفة في الافعــال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالهــا فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبــارة عن نفس الهيئة الثــانية فتقابل التضاد وكانه يريدان لفظ المرض مشترك بين الامرين اوحقيقة في احدهما مجاز في الاخر والا فالاشكال بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على مامر اوتقــابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العــامى لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد ولايمكن ان يجتمعــا كالزوجية والفردية لابحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهورى قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضــا وجودى كالصحة ولاخفا في ان بينهما غاية الخلاف فيجوز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفســانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصــال ولاشئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحــال اوالملكة اماسوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التى بهــا خرج المزاج عن الاعتدال على ماصرح به حيث يقــال الحمى حرارة كذا وكذا وهى من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واماسوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار اوعن عدد اووضع اوشكل اوانسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع اوان ينفعل واما تفرق الاتصــال فلانه عدمى لايدخل تحت مقولة اصلا ولذا لم يدخل المرض تحت الحــال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لاماذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال امامن المحسوسة اوالوضع اوعدم التركيب فانه اختصار مخل والعذر بانه لم يتعرض للمحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال اوعدد اووضع اوانسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للانقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ماقيل انها متعلقات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انهما من المحسوسات (قال ثم المعتبر ٦) قد اختلفوا في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليهــا الصحة

٦ في المرض ان كان عدم سلامة جميع الافعال لم يثبت الواسطة وان كان افة الجميع يثبت   متن

ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل فى ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن
انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتهما جالينوس كالناقهين
والمشايخ والاطفال ومن بعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط التى
يجب ان تراعى فى حال ما له وسط وما ليس له وسط وهى ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد
بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر
منه عضو واحد او اعضاء معينة فى زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب
بحيث يصدر عنه جميع الافعال التى يتم بذلك العضو والاعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك فهناك
واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب
اما الثبوت احدهما دون الآخر او لانتفائهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر فى
المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة اى هى مبدأ سلامة جميع
الافعال او عن هيئة بها يكون شئ من الافعال مأوفا ولا خفاء فى انتفاء الواسطة ح واما اذا اعتبر
فى المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو
اعنى الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء فى ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال
العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا
يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف فى تفسير المرض وكلام الامام مشعر بابتنائه على الاختلاف
فى تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو
الواحد او الاعضاء الكثيرة فى الوقت الواحد او فى الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال
سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها
سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها مأوفة وفى كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه
على الاختلاف فى تفسير الصحة حيث ذكر فى اول القانون انه لا تثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا
الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال
لتخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو لتخرج صحة من بعض
اعضائه صحيح دون البعض وفى كل وقت لتخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير
استعداد قريب لزوالها لتخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين (قال ومنها الفرح ٧) قد تعرض
للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم فى بعض قواها من النافع والضار كالفرح
وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم وهو
ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذى واقعا
كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يقع او شر ينتظر فهو مركب
من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج
وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل له جهاد فكرى والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر
بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما لكل من الخواص واللوازم
والا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح
انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك (قال القسم الثالث الكيفيات
المختصة بالكميات ٣) وهى التى لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء

٧ والغم والغضب والخوف والحزن
والهم ونحو ذلك ولا بحث فيهما
منه

٣ اعنى التى لا يتصور عروضها للشئ
الا بواسطة الكمية المتصلة كالاستقامة
والانحناء وكالتقعير والتقبيب والزاوية
او المنفصلة كالزوجية والفردية
وقد يعد منها الخلقة اعنى مجموع
الشكل واللون باعتبار ان الشكل
يختص بالكم لكونه هيئة احاطة الحد
او الحدود بالجسم وكذا اللون فيمن
يخصه بالسطح واعتد بهذا المركب
خاصة بما فيه من وحدة بحسبها
يتصف الشخص بالحسن والقبح
منه

الخط والتقعير والتقبيب للسطح وكذا الزاوية على ماسيأتي اوالكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لايكون الاباعتبار مافيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل و اللون و استشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل و ان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حد اى نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد اوحدود اى نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لاخفاء في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح و معنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولاتنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ماسبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذلو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لاتتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون اوالضوء مع الاستقامة اوالانحناء اوالزوجية اوالفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لايتصور الاحيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ماتقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ماهي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لاينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون اوالشكل المنضم الى اللون اوكيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلهما نوعا على حدة (قال وبعضهم ٦) الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد اوالحدود بالجسم لانفس السطح المخصوص ليكون من الكم على مايتوهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الدائرة بانه سطح محيطه خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتفسير المثلث بانه سطح محيطه ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا بمعنى المشكل واما حقيقته فانما تنقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الكيفيات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض اوالى الامور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على مازعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام وذلك لان الحد ود ليست اجزاء الجسم ولا للسطح فان قيل النسبة مأخوذة في مفهومه ولاشيء من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم لوكان المذكور في تعريفه حدا حقيقيا وهواعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تخيله بشرط لاشيء بخلافهما كما مر فالتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح اوالجسم والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح ام الجسم المحاط فيه تردد (قال والزاوية من الكم ٧) يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولاخفاء في ان هذا صادق على

٦ على ان الشكل من الوضع متن

٧ لقولها القسمة ففسرت بسطح احاط به خطان يلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا والمراد انها مايلي تلك النقطة من السطح على ماصرح به من قال هي المحدب من ذلك السطح ورد بانه يجوز ان يكون قبولها القسمة لا لذاتها كيف وقد لاتنقسم فيها لازم الكم وهو عدم البطلان بالتضعيف ولذا فسرت بهيئة احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى متن

غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فمرادهم انها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح من به قال انها التحدب اى موضع الانحداب من السطح الذى يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بانا لانم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذى هو السطح ولو سلم فعندنا ما ينفى كونهما من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شئ من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة فى الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهى بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف اما القائمة فلالتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتأديهما الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يتصور فيه الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلابد فى تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذى يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة بالضرورة وحدوث الحادة فى الجانب الاخر لا ينافى ذلك وايضا لاشك ان الزاوية جنس قريب للثلثة فاذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن الاخريان منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع فى عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا للتجزى والمساواة والمقاومة بالذات فبنى على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع وما ذكر اقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهى جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك (قال القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية٤) اى التى من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان ينفعل اى تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة اوسرعة وهو وهن طبيعى كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة اوعلى ان تقاوم ولا تنفعل اى تهيؤ للمقاومة وبطء للانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التى بها صار الجسم لا يقبل المرض ويتأبى عن الانغماز ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين ويخصهما قلنا كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله وبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة فى هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلثة هو انها استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج اومبدأ جسمانى به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة فى هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها فى خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها وغمزها وذلك راجع الى القوة على المقاومة واللا انفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثانى ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلوكانت داخلة فى هذا الجنس مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات اعنى الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبنى على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات او الانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع ان تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات (قال الفصل الرابع فى الاين٦) وهو النسبة الى المكان اعنى كون الشئ فى الحيز والقوم فى تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والآخر للفلاسفة والقدماء من المتكلمين

---

٤ وهى استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية واللين ويسمى اللا قوة اوعلى ان يقاوم ولا ينفعل كالمصحاحية والصلابة ويسمى القوة فالمشترك كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله قيل اوعلى ان يفعل كالمصارعة فالمشترك استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج ورد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بالصناعة وقدرة على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة فى الاعضاء وهى راجعة الى الاول الثانى ان الحرارة قوة شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات ومبناهما على كون الاقسام الاربعة للكيف متباينة بالذات متن

٦ وهو الكون فى الحيز وسلوكه على طريقين الاول للمتكلمين وهو بحثان البحث الاول الكون وجوده ضرورى وانواعه اربعة لان حصول الجوهر فى الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فان امكن تخلل ثالث بينهما فافتراق على تفاوت اقسامه فى القرب والبعد والا فاجتماع ومن اسمائه المجاورة والمماسة على الاقرب متن

فى طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى لانطول الكتب بذكرها بل نقتصر على مايهمنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعنى حصول الجوهر فى الحيز بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه فى اربعة انواع هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر فى الحيز اماان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لاثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثانى ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا فى حيز اول والحركة حصولا اول فى حيز ثان واولية الحيز فى السكون قد لايكون تحقيقا بل تقديرا كما فى الساكن الذى لايتحرك قطعا فلا يحصل فى حيز ثان وكذا اولية الحصول فى الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول فى الحيز الثانى على ماصرح به الآمدى وتحقيقه ان الحصول الاول فى الحيز الثانى من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لايتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة فى القرب والبعد حتى ينتهى غاية القرب الى المجاورة التى هى الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل هى امر يتبعها ويحدث عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق يختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة (قال وقيامه بواحد ٤) قد يتوهم ان اجتماع الجوهرين عرض قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنفى ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالشخص للاجتماع القائم بالاخر (قال واما الحصول ٦) لاخفاء فى ان قولهم حصول الجوهر فى الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز او فى حيز اخر ليس بحاصر لجواز ان لايكون مسبوقا بحصول اصلا فلهذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لاتنحصر فى الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه فى اول زمان الحدوث ليس بحركة ولاسكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضى وابو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤل ماقال الاستاذ انه سكون فى حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر فى ذلك الحيز وعلى هذا لايتم ماذكر فى طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق فى حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اول فى حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فى السكون الكون فى اول زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة فى الاحيان المتلاصقة اعنى الاكوان التى هى اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لايلزم من عدم اعتبار اللبث فى السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول فى الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول فى الحيز الثانى يماثل الكون الثانى فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثانى فى الحيز الاول فكذا فى الحيز الثانى [illegible] القاضى ذلك وذهب الى ان الكون الاول فى الحيز

٤ اذ كل من الجوهرين اجتماع يقوم به وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون او فى آخر فحركة فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان متن

٦ اول الحدوث فليس بحركة ولاسكون فلاحصر وقال القاضى وابو هاشم بل سكون لانه مماثل الحصول الثانى ويلزم كون الحركة مجموع سكنات لان الكون الاول ايضا فى الحيز الثانى سكون والتزم ذلك حتى قيل بان كل حركة سكون ولاعكس والتضاد انما هو بين السكون فى الحيز والحركة منه لا اليه فانها عينه والمعترض بانه اوضح ذلك لزم ان يكون فى الحيز الثانى الحصول الثانى حركة كالاول والقول بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة لابد فيه الالزام متن

الثانى وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول فى حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثانى فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين مطلق الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو مماثل الكون الثانى الذى هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدى بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما فى كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول فى الحيز الثانى حركة وفاقا لكونه خروجا عن الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثانى فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثانى قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر معتبر فى السكون فيصدق على الحصول الثانى دون الاول وحاصله ان الكلام الزام لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر فى المواقف انه اذا اعتبر فى الحركة عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول فى حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذى هو الحصول الثانى لا يكون حينئذ جزأ للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هى مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزأ لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول فى الحيز الاول يكون حينئذ حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لان الحصول فى هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول فى حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز او لم يقيد بشئ اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين فى الحيزين على ما يفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول فى الحيز الثانى المقيد بالحصول فى حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا يتأتى الا على تقدير ان يشترط فى الحركة الحصول فى حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدى حينئذ انه لو تماثل الحصول الاول والثانى فى حيز واحد لكان الحصول الثانى فى الحيز الثانى جزأ من الحركة كالاول (قال والتحقيق ٢) سيجئ فى طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث تكون حاله فى كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر وبالنظر الى الثانى انها حصولات متعاقبة فى احياز متلاصقة وتسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر فى مسماه اللبث والحصول بعد الحصول فى حيز واحد وكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثانى مجموع سكنات وكان الحصول فى اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول فى حيز بعد الحصول فيه فلم تكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول فى آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثانى من الحصولين فى حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر على انها مجموع الحصولين قال ثم الحق يعنى ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعنى الحصول فى الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول

٢ ان للمتحرك بين طرفى المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار فان اريد بالحركة ما هو المحقق منها فهى الحصول بعد الحصول فى حيز آخر وان اريد الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى فهى الحصولات المتعاقبة فى الاحياز المتتالية ثم ان جعل السكون اسما للحصول من غير اشتراط لبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط فلا وحينئذ فالسكون هو الحصول الثانى او مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان حقيقة الكون فى الاربعة واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتضاد الاكوان اراد ان الاكوان المتميزة فى الوجود يمتنع اجتماعها لان الكونين يوجبان تخصيص الجوهر بحيز واحد فيتماثلان او بحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين واياما كان فلا يجتمعان وبنى ذلك على ان المماسة ليست من الاكوان والا فلا خفاء فى اجتماعها كما فى الجوهر المحفوف بستة جواهر فان منعه على ما نقل عن البعض مكابرة ... متن

منوعة بل ربما لايوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة اوسكونا من جهة انه مسبوق بحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا ان لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي واشياعه قد اطلقوا القول بتضاد الأكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان المتغايرة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصولي الجوهر في آن واحد في حيزين فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماساته لها فان من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم التجزي فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لايتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لايجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا (قال المبحث الثاني ٦) يشير الى امرين اختلفوا في كل منهما انها حركة اوسكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لوكان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي في الحيز فتكون الباطنة ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخر وعلى الثاني بانه لوكان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض عليه آخذا من يمنته الى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف احتج المخالف في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي الثاني بانه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة اذا كان بزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة به وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور الذي لايفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على مايناسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول تمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لايمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة على ما يلتزمه الاستاذ ابو اسحق وان شدد غيره النكير عليه حقا فان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لاتكون الى جهتين وماذكر في المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ماينبغي لان ماذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز او الحركة انه هنا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على ان يطلقوا اسم ذلك والا لما كان جعله من المسائل العلمية والاستدلال

قوله الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك والمستقر على الارض او الواقف في الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لاطباق العقل والعرف على ذلك والخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور او الباطن من الحاوي وان الحركة هل يحصل بزوال الحيز عن المتحيز حتى يمكن اختلاف جهتي الحركة الواحدة في حالة واحدة ام لابد ان يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك وليس مراد المخالف انى اجعل لفظ الحيز او الحركة اسما لهذا المعنى بل ان حقيقة ما وضع الاسم في الاصل بازائه هو هذا فلا يكون نزاعا في التسمية. منه

عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقيا للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة ومايراد فه من جميع اللغات بازائهما واثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين يحكم بان هذا في حيز وذاك في حيز آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن (قال الطريق الثاني للفلاسفة ٣) والبحث الاول منه غني عن الشرح و اماالثاني فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا اولا دفعة و نبه بذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدريج ان لايكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهومقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ففسرها بانها كمال اول لماهو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول مالم يكن حاصلا ولاخفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذاكان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان فالتوجه مقدم على الاصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لاحقيقة لها الاالتأدي الى الغير والسلوك اليه فلابد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى من ذلك التوجه مادام موجودا شيء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لايكون المتأدي اليه حاصلا بالفعل فتكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذى هو بالقوة من جهة التأدي الى المقصود الذى هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالا اول لمابالقوة لكن من جهة انه بالقوة لامن جهة انه بالفعل ولامن جهة اخرى فان الحركة لاتكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانهما كمال اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد لكن لامن حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن لاخفاء في ان ماذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لايصدق على الحركة المستديرة اذ لامنتهى لها بالفعل فلايتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد بها تميزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت اوغير اينية فلايضره كونه تصورا اخفى من تصور ماهية الحركة ولاكون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا (قال وحاصل هذا المعنى ٩) يشير الى ان ماذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لايكون قبله ولابعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة اى يوجد للمتحرك مادام متحركا ولايجتمع متقدمها مع متأخره و بها يحصل الجسم في حيز بعد ماكان في حيز آخر وحقيقته كون في الوسط ينقسم الى اكوان بحسب الفرض والوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لاتتجزأ وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لاوجود لها في الاعيان لان المتحرك مادام لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها فاذا انتهى فقد انقطعت الحركة و بطلت بل في الاذهان لان المتحرك نسبة الى المكان الذى تركه والى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال

٣ وهو مباحث البحث الاول الاين حقيقي انما يفضل الحيز على الشيء ككون الماء في الكوز و[illegible] حقيقي ككون زيد في الدار او في البلد او في العالم ويكون جنسيا او نوعيا او شخصيا ككون الشيء في المكان او في الهواء او في هذه الدار ويقبل التضاد كفوق واسفل والاشتداد كالاتم فوقية البحث الثاني قيل الحركة الخروج من القوة الى الفعل على التدريج اويسيرا يسيرا اولادفعة ومبناه على ان تصور هذه المعاني التي حاصلها الاتصال الغير القار بديهي لايتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور وقيل كمال اول لماهو بالقوة من حيث هو بالقوة واريد بالكمال حصول مالم يكن واحترز بالاول عن الوصول فانه يحصل ثانيا والتوجه اولا ونبه بقيد القوة على انه لابد لتعلق الحركة من مطلوب يتوجه اليه وان يبقى شيء منه بالقوة ولقيد الحيثية على ان كون الحركة كمالا للمتحرك انما هو في الوصول الذى له بالقوة فتخرج كمالاته التي ليست كذلك كالمربعية مثلا والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة على الاطلاق وتحقيقه لاتمييزه وتصويره عند العقل فلايضره كون المعرف اخفى وكون الكمالين اعني التوجه والوصول في الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظرا الى ان حال الجسم بالنسبة الى كل نقطة من حيث طلبها توجه ومن حيث الحصول عندها وصول ومن ٩ كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لايجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ماكان في آخر وحقيقته امر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان وقد يقال الحركة لمايتوهم من كليته المتصلة الممتدة بين المبدأ والمنتهى ولاوجود لهما في الاعيان لانها قبل الوصول لم تتم وعنده قد انقضت واما الاول فوجوده ضروري وعدم حصول المنقضي واللاحق مع انتفاء الحاضر لانه انما ينقسم لزم الجزء وان انقسم عاد الكلام لايقتضي العدم مطلقا كيف والمنقضي مافات بعد الكون واللاحق ماهو بصدد الكون متن

صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما بالمعنى الاول فوجودها ضروري يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الآتي او على الحاضر والكل باطل اما الماضي والآتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزأ لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام واجيب بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي والآتي غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود (قال المبحث الثالث ٧) الحركة تفتقر الى ستة امور (١) ما منه الحركة وهو المبدأ (٢) ما اليه الحركة وهو المنتهى (٣) ما فيه الحركة وهو المقولة اي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر (٤) ما به الحركة اي سببها الفاعلي وهو المحرك (٥) ما له الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك (٦) الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف كونه مبدأ ومنتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو قياس تضايف لان المبدأ مبدأ للذي المبدأ وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ لا خفاء في تقابلهما وليس من تعقل الشيء مبدأ تعقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة اذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهي مبدأ ومنتهى باعتبارين وبحسب آنين او متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثاني غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى (قال واما المقولة ٣) اي ما تنسب اليه الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر واقتصر الامام على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر اي سواء كانا من نوعين او من نوع والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي وان كان في كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي يحققها هو ان الفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل اذ ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك وبالمشاهدة من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلا نسلم ان للفلك او الكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو ضروري فانه لا معنى لوضع الكل الا هيئة لنسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى لحركته في الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن يؤول الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء الفرضية حركة وضعية بالاضافة الى الكل (قال الثالثة الكم ٨) الحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما

٧ لابد للحركة ما منه وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو المقولة وما به وهو المحرك وما له وهو المتحرك ومن الزمان وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان فانها هناك بمنزلة المتبوع وههنا بمنزلة التابع اما المبدأ او المنتهى فنسبة كل منهما الى الحركة تضايف والى الآخر تضاد فيتضاد محلاهما وان اتحدا بالذات كما في الحركة المستديرة او تضادا بالذات ايضا كما في الحركة من البياض الى السواد او باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط متن

٣ فاربع الاول الاين وهو ظاهر الثاني الوضع كما في حركة الكرة على نفسها بان تتبدل اوضاعها من غير ان يخرج عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة اينية ضرورة تبدل امكنتها فكذا الكل قلنا لو سلم ان هناك جزأ بالفعل فقد لا يكون للكل حكم كل جزء فان قيل فعلى هذا لا نسلم حركة الكل وتبدل وضعه وانما ذلك للاجزاء قلنا هو ضروري متن

٨ والانتقال فيه اما من النقصان الى الزيادة لورود مادة وهو النمو او بدونه وهو التخلخل واما بالعكس بانفصال مادة وهو الذبول او بدونه وهو التكاثف متن

التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة اومن الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة يزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويتمسكون في امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما يتواد ذلك على الهيولى لانها عندهم محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غيران يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لابد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزأ يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لامحالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا امصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا انفخت فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة (قال وقد يقال ٢) يعني قد يراد بالتخلخل الانفشاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى الهيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا وفي الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالفلك بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لا تنحصر الحركة في الكم في الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة لورود المادة نمو ابس على اطلاقه والى هذا يشير قولنا وقد يكون ازديادا المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية مايقصدها الطبع بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ في الاصل فدخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وان اه بسبب انفصال

٢ التخلخل والتكاثف للانفشاش والاندماج وهما مداخلة الهواء بتباعد الاجزاء وضده وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة على نسبة طبيعية وهو الورم اوعليها لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن ويقابله الهزال متن

تلك الاجزاء من اجزاء الاصل هوالذبول واذالم يقوالغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها بل انضم اليها من غير ان يحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة فى الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية (قال الرابعة ٤) يعنى من المقولات التى يقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان فى الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد لدلائل وامارات ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل فى المطولات ادناها ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلوكان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشعلها و يحس بها اوالواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لوكانت بانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها اوانطفات ببرد الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك ستعرف فى بحث الكون والفساد ان الماء لايصير نارا لا بعد صيرورته هواء وحينئذ يتصعد بطريق البخار (قال والحق ٧) قدسبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فههنا يريد نفى الحركة فى الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما وذلك انا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد اوانقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضاد الاولى اوتماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فتوهم ان ذلك حركة اذ لانعقل من الحركة الا تغيرا على التدريج لكن لاحركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر فى الحركة ان لايكون دفعة لابحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات اوالكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما فى صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفى الحركة فى الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات اوكيفيات اوجواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لاحركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع اوبالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لاتقبل القسمة اذلوانقسمت الى امور متغايرة ننقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون مافرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لايقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذى لايتجزأ وكون البطء لتخلل السكنات اما الاول فلا نطباق الحركة على ما فيه الحركة واما الثانى فلان السريع اذاتحرك جزأ فالبطىء ان تحرك مثله دائما لزم تساويهما واكثر لزم كونه اسرع اواقل لزم انقسام ما لاينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكنات وسيجىء بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذى بين المبدأ والمنتهى اعنى امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لايقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد اذ التقدير ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد دفعى والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لاينقسم يقتضى ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هوشان الكم المتصل سواء كان عارضا

٤ الكيف كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه اوالورود عليه متن

٧ انهم لما وجدوا الجسم انتقل من كم اوكيف الى آخر لادفعة توهموا حركة ولاحركة فى نفس الامر لان ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كاجزاء المسافة والانتقال الى كل دفعى كالارض تصير ماء ثم هواء ثم نارا وتحقيقه ان الوسط ان كان واحدا فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهيا ضرورة كونه بين حاصرين فتكون الحركة من اجزاء لاتنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطء لتخلل السكنات بخلاف الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية متن

بجسم واحد كما فى الحركة فى الماء والاجسام مختلفة كما فى الحركة من الارض الى السماء لاعلى كم
منفصل متناهى الآحاد سواء كان معروضه جوهرا اوكما متصلا اوكيف اوغير ذلك و بهذا
يندفع مايتوهم من انه اذا جازت الحركة فى المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لاالى نهاية
فنى الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا ثبت للحركة فى ما فى المقولات) يعنى لادليل
على ثبوت الحركة فى الجوهر والمتى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها
اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منهما
دفعى لان الجوهر لايقبل الاشتداد فلايكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد
فاما ان يبقى فى وسط الاشتداد نوع الجوهر الذى منه الانتقال فلايكون التغير فيه بل فى لوازمه
اولايبقى فيكون ذلك انتفاء لااشتدادا وهذا منقوض بالحركة فى الكيف وقد يحتج بان المتحرك
لابد ان يكون موجودا والمادة وحدها غيرموجودة لما سيجئ من امتناع وجودها بدون الصورة
وتحقيقه ان الحركة فى الصور انما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لاتبقى صورة زمانا وعدم
الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لايوجب عدم المحل
وجوابه ماسيجئ من ان تقوم المادة انمـا هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها
لولم يستعقب حدوث صورة اخرى واماماقيل من ان تغيرات الجواهر اعنى الاجسام بصورها
لاتقع فى زمان لان الصور لاتشتد ولاتضعف بل تقع فى ان تغيرات الجواهر وتغيراتها بكيفياتها
وكمياتها وايونهـا واوضاعها تقع فى زمان لانها تشتد و تضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار
المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غيرقار تتبدل نوعيته اذا قيس مايوجد فيه فى ان
ماالى مايوجد فى آن اخر بحيث يكون مايوجد فى كل آن متوسطا بين مايوجد فى الانين المحيطين به
وتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غايةما
ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغـاية
فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولاشك ان مثل هذا الحال يكون
عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذى تتبدل هوية المحل المتقوم
بتبدله وهى الصورة فلا يتصور فيها اشتداد و لاضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم
يكون هوهو فى الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق و يرد عليـه ماسبق مع انالانم
تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينـا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة
بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر فى النجاة انه لابد للحركة من متى
فلو وقعت حركة فى المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر فى الشفاء ان الانتقـال فيه دفعى لان
الانتقـال من سنة الى سنـة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال و يشبه ان يكون حاله كحال
الاضافة فى ان الانتقال لايكون فيه بل يكون الانتقـال الاول فى كم اوكيف ويكون الزمان لازما
لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غيرمستقلة بل تابعة لغيرها فان كان
المتبوع قابلا للاشد والانقص فكذا الاضـافة اذلو بقيت غير متغـيرة عند تغير متبوعها لزم
استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهى
تابعة لمعروضها فى التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم
قال واما ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان
الشئ اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيـا لزم التوجه الى الضدين اعنى
البرودة والسخونة فى زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما
زمان سكون لا محالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقـال من ان

الشئ قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لا من جهة ينقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئته فذلك عائد الى ان فتور القوة اوانفساخ العزيمة اوكلال الآلة تكون يسيرا يسيرا اوبتبعية ذلك يحصل التبدل فى الفاعلية فما توهم من التغير التدريجى فى ان يفعل نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم فى ان ينفعل بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ما قال فى المواقف الحق انهما تبع الحركة اما فى القوة ارادية كانت اوطبيعية اوفى الآلة واما فى القابل واتى فى القابل بلفظ اما دون اوتنبيها على ما ذكرنا فان قيل ماذكر فى الاضافة من عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية كاف فى الجميع على ما اشار اليه الامام ولاحاجة الى ماذكروا من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية والا انتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها فى الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد فى الاين والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل أن التضاد لايعرض الاضافة لان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية واما كون الاحر ضدا للابرد كالحار للنار فلان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون فى هذا الحكم ايضا تابعة والالكانت مستقلة فيه (قال واما المتحرك٣) غنى عن الشرح (قال واما المحرك٢) يريد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية لاتخرج عن الاقسام الثلثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا فى غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه نفسه فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك فى المتحرك اعم من ان يكون جزأ منه اومتعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيعم تحرك الحجر هبوطا والانسان يمنة ويسرة والفلك استدارة فان قيل فعلى رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا (قال فحركة النفس ارادية٦) قد اشكل الامر فى بعض الحركات انها من اى قسم من الاقسام الثلثة لاسيما النبض فقد كثر اختلاف الناس فى انها طبيعية اوارادية وعلى التقدير بن فاينية اووضعية اوكية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة فى المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ذكر ماهو اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس فى زمان يتمكن المتنفس من ان يقدمه على ذلك الزمان وان يؤخره منه بحسب ارادته لكنها لاتتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضرورى اليها فهو طبيعى من حيث الحاجة الى مطلق التنفس وارادى من حيث امكان تغير التنفسات الجزئية عن اوقات تقتضيها الحاجة ويكون وقوعها فى تلك الاوقات على مجراها الطبيعى وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعى والاعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لايشعر بارادته ولايتذكر شعوره ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك ولايشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامى تقتضى الزيادة فى الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولابحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية

٣ فان كانت الحركة فيه بالحقيقة فمتحرك بالذات كحركة السفينة والا فبالعرض كحركة راكبها متن

٢ فان كان خارجا عن ذات المتحرك فالحركة قسرية والا فان كان مع قصد وشعور فارادية والا فطبيعية متن

٦ من حيث امكان تغير جزئياتها عن اوقاتها وان كانت طبيعية من حيث الاحتياج الى مطلقها وحركة النمو طبيعية وكذا النبض ولايبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل ان الطبيعية لاتكون الا على نهج واحد بل صاعدة اوهابطة فذلك فى البسائط العنصرية متن

وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كية فان قيل الحركة الطبيعية لاتكون الا الى جهة واحدة بل لاتكون الا صاعدة اوهابطة على ما صرحوا به قلنا ذلك انما هو فى البسائط العنصرية واما الطبيعية النباتية اوالحيوانية فقدتفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شأنها للروح احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهى الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهى الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الاثار المتضادة عن القوة الواحدة (قال ومنهم٢) يعنى هرب بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات فى الاقسام الثلثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية اوعارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة لارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهى الارادية كالمشى اولا وهى التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك بجزء من المتحرك فعرضية ارادية اومكانا له بالطبع فعرضية طبيعية والا فقسرية (قال ثم العلة ٦) يعنى ان الحركة الطبيعية فى البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها الى الحيز الطبيعى لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هى الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست ايضا الطبيعية المختصة بذلك الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هى الطبيعية الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعى هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة الملائمة ويقف لطبعه عند الوصول اليه ثم لاخفاء فى ان الاحوال الملائمة بطبايع الاجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان يكون فوقها وتحت الاخيرين وعلى هذا القياس فمن ههنا يختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التى اليها الحركة ظاهرة ولاخفاء فى ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما فى الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناها اللغوى الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء فى حيزه مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس فبالعكس جاز فى الحركة الطبيعية بجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى تحت (قال المبحث الرابع ٣) اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير فى هذا المبحث الى بيان ماهية الحركة وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهى ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتى يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضى لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض

٢ من جعل مثل النبض قسما آخر سماها تسخيرية متن

٦ فى الحركة الطبيعية ليست هى الجسمية المشتركة ولا الطبيعة المختصة مطلقا بل عند زوال حالة ملائمة فيتحرك طلبا لها وهى مختلفة فلذا يختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعى اليها فلا يستلزم الارادة متن

٣ تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه يكاد يكون ذاتيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف فى الماهية وبما عداها عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف فى الهوية فقط سوى المحرك فان اختلافه لا يقدح فى هويتها الاتصالية الواحدة بالذات وان كانت يتوهم فيها كثرة باعتبار النسب الى المحركات فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلثة والشخصية بوحدة ما سوى المحرك متن

والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفى الماهية كالانسان والفرس وحصوله لموثرين مختلفين كالنار والشمس و بهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء فى جواز اتحادها بالحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى جعل الزمان عارضا لها فانها انما هى حركة فلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا اما فى الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما فى الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ فى الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ فى الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر فى المواقف من انه لا بد من وحدة ما فيه و ما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن و التسود ليس على ما ينبغى لان هذا انما يصح للتمثيل دون التعليل وكأنه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود او كان الاصل كالتسخن و التبرد فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالتشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا فى الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء فى ان وحدة ما فيه اعنى وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لكنه لا ينبغى ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد فى زمان معين لا تكون الا فى مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل فى زمان معين من اين الى اين و من وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل و التسخن و التسود فى زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها فى وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التى لا يكثر فيها بالفعل اصلا قد يقع بموثرات متعددة كحركة الجسم فى المسافة بتلاحق الجواذب و حركة الماء فى الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل انما يكون فى امر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزى لا يقدح فى وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى الحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق و الغروب والمسامتات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعنى الامتداد الموهوم فلا وجود لها فى الخارج او بمعنى الكون فى الوسط اعنى الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو امر كلى و الواقع بهذا المحرك جزئى مغاير للواقع بذلك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا فى الوهم والا فابعاضها المتوهمة موجودة فى الخارج لكن على التجدد و الانقضاء كالزمان لا على الاجتماع و الاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمى قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر لكن ميل الامام الرازى الى الثانى و قد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى

الوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود فى الآن مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان ومافيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها يعرض لذلك الحصول فى الوسط ان صار حصولا فى ذلك الوسط وصيرورته حصولا فى ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهى باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول فى الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لوكان فى المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول فى هذا الحد من المسافة غير الحصول فى ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لاتكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر فى الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ما عندى فى هذا الموضع المشكل العسر وانت خبير بما بين طرفى كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان ومافيه فى الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة مامنه وماالبه ايضا قلنا لان المعتبر فى وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفى وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وظاهر ان وحدة مافيه بالشخص تستلزم وحدة مامنه وماالبه ووحدته بالنوع لاتستلزم وحدتهما بالنوع كما فى النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض ونحو ذلك بقى ههنا بحث وهو ان تنوع الحركة ومافيه ومامنه وماالبه ظاهر فى الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك واما فى الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف مامنه وماالبه دون مافيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين لاختلاف مافيه دون مامنه وما اليه والحركة على الاستقامة يمنة ويسرة فرسخا اواكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف فى شئ من الامور الثلثة فلم يعتبروا فى هذا الاتفاق والاختلاف بحال طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الايون انفسها وظاهر ان كون الاين الذى للحجر فى اسفل الهواء مخالفا بالنوع للاين الذى فى اعلاه وكون الايون التى فى الاوساط متفقة بالنوع تحكم اذ لاتفاوت الا بالاقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع المعروض والعارض وجعل نوعا فمثله ثابت فى الاوساط غايته انه لايكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام فى الايون التى تترتب على استقامة المسافة او انحنائها والتى تترتب على الاستقامة يمنة ويسرة فان الاختلاف النوعى والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية مايمكن فى ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التى هى امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم والمنحنى نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف هى ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لايعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما فى الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأية والمنتهية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف فى وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار فى كل حركة من مبدأ الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما فى جهتين حقيقيتين لايتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لايمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة (قال واما ان وحدتها الجنسية ٧) ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة مافيه جنسا اعنى المقولة حتى ان الحركة فى الكم مع الحركة فى الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول

٧ بوحدة مافيه حتى ان الواقع فى كل مقولة جنس عال من الحركة ثم يتنازل عن ترتيب اجناسها فبناه على ان مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع فى كل مقولة بل انما يقال عليها بالتشكيك او الاشتراك متن

والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا فى الكيف وغيره وصرح الامام بان انضاد حركات المقولة الواحدة اتحاد فى الجنس العالى ثم يتناول على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة فى الكيف جنس عال و تحته الحركة فى الكيفية المحسوسة و تحتها الحركة فى المبصرات وتحتها الحركة فى الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء فى ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظى فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لاذاتيا والاول باطل لمثل مامر فى الوجود كيف والتغير التدريجى الذى هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثانى اعنى التشكيك فذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اى وجود الشئ لشئ من شانه ذلك لو وجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ماصدق هو عليه من الافراد ومنعه آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد فى كونها حركة بل لو امكن فى الاتصاف بالوجود كالعدد يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض فى الوجود لا فى العددية فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشى قلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لا يعقل من الحركة فى الكيف مثلا الا التغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفى عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنسا عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية ويجاب بالمنع لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما سبق مع وقوعها فى المقولات الاربع بالمعنى الذى ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة فى الكم من الكم وفى الكيف من الكيف وفى الاين من الاين وفى الوضع من الوضع فانه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شئ من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو اريد ان الوحدة الجنسية لا يصدق عليها انها بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجها ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنسا (قال واما تضادها ٢) لا خفاء فى ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية نموه الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركتين كما فى الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادها مع اتحاد المحرك كما فى حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما فى الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذى فى طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وما يقال انه لا تضاد فى الحركة الوضعية فمختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما فى الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما فى غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة

٢ فالتضاد ما منه وما اليه بالذات كتبيض الاسود وتسود الابيض او بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ما عرض لنقطتين من الفوقية والتحتية وقيل من المبدائية والمنتهية ويلزمه التضاد بين كل حركة وعكسها ولو على الاستدارة وقد ذكروا ان لا تضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية لان كلا تفعل مثل ما تفعله الاخرى لكن فى النصفين على التبادل ولعله يلتزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف

تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض
واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به
فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعنى
الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما
نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى
نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة
والمنحنية او المنحنيين وان كانت احداهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين
كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه
لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فوقه اشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث الاول
ان القوس التي تمس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان تكون ضد الحركة
المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا قد لا تكونان
على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود
الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود
الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد
منتهييهما جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان
متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح
ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان
الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليستا على غاية التباعد
لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه
من المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط
والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه ههنا في التضاد من غاية
التباعد وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع
متضادتان والجواب ان تضاد الحركة بتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما
اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متقررتان بالطبع
مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات
الرابع ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهية
وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما
مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل
موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهييهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى
الكلام لان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأ هما متضادين لكونهما
مبدأ ومنتهى للصاعدة وكذا منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد
بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما
اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على
الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع
بما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما تفعل مثل ما تفعل
الاخرى اعني في الوصفين على التبادل مثلا المصدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون
مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمصدر من السرطان الى الجدي على خلاف
التوالي يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والمصعد بالعكس فقد فعل كل

منهما مافعله الاخر لكن فى النصف الاخر قلنا لوثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف التزم التضاد وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة نمل على الرحى (قال واما انقسامها ٤) لاخفاء فى تطابق الحركة والزمان ومايقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والايون والاوضاع فعند انقسام احد الامور الثلثة ينقسم الآخران ضرورة وامر المبدأ والمنتهى ظاهر وفى المحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لاينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى البعض منه على التحريك وقد لايقوى وبتقدير القوة هل يكون بعض الاثر اثر البعض وبالجملة فالكلام فيه طويل واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغى ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا لكنه خفى من جهة الخفاء فى ان القابل للانقسام من الحركة هل هو حال فى المتحرك حلول السريان كالبياض فى الجسم وقد اختص ذلك فى الحركة الاينية بمزيد خفاء فان اجزاء المتحرك لاتفارق امكنتها بالكلية بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لاتفارق امكنتها اصلا نعم لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام بسببه بالانقسام فى العرض لكن التغير التدريجى المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمى مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمى الذى هو تكثير امتدادها الوهمى الى ماله من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان (قال المبحث الخامس ٦) لابد للحركة من زمان ومن امتداد فى الايون او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولابأس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما فى الايون وهما اعنى الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة فى زمان فقد يقطع تلك المسافة فى زمان اقل او يقطع فى ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك لصفة فى الحركة بها تشتد فيقطع المسافة الاطول وتسمى سرعة وبها تضعف فيقطع المسافة الاقصر ويسمى بطأ ولا نقدر على التعبير عنهما الا بما يلزمهما من قطع المسافة الاطول فى زمان مساو او المسافة المساوية فى زمان اقل وقطع المسافة الاقصر فى زمان مساو او المسافة المساوية فى زمان اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى مايقطع مسافتها فى زمان اكثر او يقطع فى زمانها مسافة اطول وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك (قال وسبب البطء ٧) يعنى ان المعاوقة التى تكون من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما فى الحجر المرمى الى فوق والارادية كما فى صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشئ مقتضيا للامر ومانعا عنه والمعاوقة التى تكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر فى الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب فى بطئهما نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولاخفاء فى سببية هذه الامور فى الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذى هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر حينئذ تخلل السكنات التى لاتخلو الحركة عن شوبها وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان البطء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التى فى المسافة الاقصر تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لايتحرك الثانى عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثانى تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن اللازم باطل لتحقق

٤ فبانقسام الزمان وهو ظاهر ومافيه فان الحركة الى نصف المسافة او نصف الكمية الحاصلة بالنمو او احدى الكيفيتين المتوسطتين فى تسود الابيض نصف الحركة الى الكل وماله لان مايقوم من الحركة لكل جزء من المتحرك غير مايقوم بالآخر وهذا فى الاينية انما يصير بالفعل اذا عرض الجزء انفصال لان الاجزاء سيما الباطنة لاتفارق ايونها متن

٦ من لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار الضعف بطأ متن

٧ المعاوقة الداخلية فى غير الحركة الطبيعية والخارجية فى الكل لاتخلل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوت السكنات المنافى لتلازم الحركات واللازم منتف كما فى حركة الشمس وما يتخيل من حركة الظل وفى حركة طوق الرحى ونحو ذلك الثانى ان انتفاء الحركة مع تحقق المقتضى وعدم المانع ضرورى البطلان الثالث ان فضل سكنات الفرس الشديد العدو حينئذ على حركاته كفضل حركات الفلك الاعظم عليه فيلزم ان يرى ساكنا على الدوام لكون الحركات مغمورة او فى زمان هو اضعاف الاف زمان الحركة لاقل للقطع بان الجسم حال السكون يرى ساكنا وان كان السكون عدميا ورد الاول بان تلازم الحركتين عادى لاعقلى فلا يمتنع الافتراق والثانى بان الحركات محض خلق الله تعالى من غير تأثير للقوى بان امتزجت الحركات والسكنات بحيث لايميز الحس ازمنتهما والحركات ٤

انتلازم مع تفاوت المسافة فى صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض لاحركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعنى الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كانه متحرك الى الازدياد وكحركة طوقى الرحى اعنى الدائرة العظيمة و الصغيرة وكحركتى الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذى الشعب الثلث عند رسمهما الدائرة العظيمة والصغيرة واجيب بانا لانم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادى يجوز ارتفاعه بان تتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا فى جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم الثانى ان فى الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع فى اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر فى الحركات بل فى جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة فى زمان والسكون فى آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطء تخلل السكنات لزم ان لايقع الاحساس بشئ من الحركات التى تشاهد فى عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك الامشوبة بسكنات هى اضعاف الآفها واللازم ظاهر الانتفاء وجه اللزوم ان تلك الحركات لاتقطع فى اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذى يتم فى اليوم بليلته دورة ممالبس له قدر محسوس وبالجملة فى غاية الصغر فتلك الحركات فى غاية البطء فيلزم ان تتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركاته ويكون الحركات مغمورة لايحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها فى زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الآف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لاخفاء فى ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا و يعرف الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمنتها بل صارتا بمنزلة شئ واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تبهر السكنات وتغلبها وان كانت السكنات فى غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة (قال ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف ٢) لاخفاء فى ذلك لكن هل ينتهيان الى حد حتى تتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء و بطيئة لاحظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه بالاصول هو الثانى لان الحركة لاتكون بدون زمان ومسافة اى امتداد فى احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية وكل حركة تفرض فهى بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لولم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم تتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهى الى ما لا تمكن الحركة فى اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وحينئذ تتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى ضعف ذلك الزمان ثم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة فى اقصر زمان ربما يخلو عن البطء واما كون

٤ لكونها وجودية متحددة تبهر السكنات وان كانت متكثرة منه

٢ وهل ينتهى ذلك الى حد ام لا فيه تردد وميل الامام الى الاول وان كان الثانى اشبه بالاصول منه

حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما هو في الوجود دون ما في الامكان اذ لايمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان (قال المبحث السادس ٢) ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي انه لا اتصال لذوات الزوايا ولا الانعطاف ليست على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الاينية التي تفعل بقطعها نقط زوايا الرجوع والتي تفعل بقطعها نقط زوايا الانعطاف ولعمري في احتجاج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آني اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللاتماسة والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل ان كلا من ذلك حركة وهي زمانية لا آنية ثم الآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متألفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء لان معناه انه يصدق على الشيء انه واصل وليس بواصل لا ان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لاوصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الاتصال ميلا فتكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة انه لا يلزم بقوة معه ان الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض بما يفرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نم تغاير آني الميلين لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء في ضعف المنع الاول وفي انهم يعنون بالآن ما لا ينقسم اصلا حيث يدعون استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها آنية لا زمانية فان قيل ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين استلزمه قلنا لانه على تقدير ان لا يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الآنات زيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفا من نقط تستلزمه وقد يقال لو صحت

٢ زعم بعضهم ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع تعين السكون والجواب بعد تسليم امتناع الجزء لا آن بالفعل ما لم ينقطع الزمان اللهم الا ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم وحينئذ لا نسلم تغاير آني الوصول والرجوع ولا استحالة تتالي الآنين واما النقض بكل حركة مستقيمة سيما اذا ادرنا كرة على سطح فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها ويلزم تتالي الآنين او تخلل زمان السكون فقد يرد بان انقسام المسافة هنا محض توهم متن

الجهة المذكورة لزم تالي الانات لو تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام مضمومة اوكان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة نقطة على التوالي كما اذا ادرنا كرة على سطح مستو او ركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن اللاوصول ومه فيجب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فحدثت لها نهاية فانه لابد من ذلك في المسافة ايضا لانطباقها عليه وفيه نظر لا يخفى (قال وزعم الجبائي ٩) يعني انه ثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده المجتلب اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغلبية الى المغلوبية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما ترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى وان سمي عدم الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتنعدم فتحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قال احتج المانع ٢) اي احتج القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسرة الا مصادمة المخروق وهي منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا من انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك في حيز المنع الثاني انه لو لزم لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان اما قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون واجيب ان تعادل القوتين قاسر الى السكون الى ان تغلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة مسكنة للجسم في بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين ينظر ما قال الامام ان هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم الثالث انه لو لزم لضرورة تعادل القوتين واستحالة تتالي الآنين امتنع كونه في زمان لان كل زمان نفرض فاقل منه كاف في تلك الضرورة واجيب بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام الا بمجرد الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونها يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل قد نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بركا في حركة اليد الى فوق فانه نعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا الوسلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل (قال المبحث السابع قد يكون للجسم حركات الى جهة ٧) واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين او الى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا في المبدأ وان كان فاما لحركة السفينة فيرى بطيئا او لحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا تبين سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا في سفينة تجري شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شمالا في سفينة تدفع شمالا في ماء يجري غربا وبحركة الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات (قال المبحث الثامن السكون ٢) يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في مكان الواحد واما في الثلثة الباقية فنعني به

٩ ان صعود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه بالعكس وبينهما لا محالة تعادل يقتضي السكون لامتناع الترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم التعادل ففي آن الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة ولو في آن مما لا نزاع فيه متن

٢ بانه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات الاول بقاؤه لبقاء التعادل بناء على ان القاسرة انما كانت بضعف بمصادمة الهواء المخروق الثاني وقوعه لا عن سبب لانه ليس طبيعيا والتقدير عدم القسر والارادة الثالث وقوعه لا في زمان معين لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف الرابع وقوف الجبل الهابط لملاقاة الخردلة الصاعدة ورد الاول بان الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الارض اقوى والثاني بان تعادل القوتين قاسر والثالث بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام العقلي الرابع بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل ان يلاقيها مع ان وقوفه مستبعد لا مستحيل متن

٧ فيبعد عن المبدأ بقدرهما او الى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر فضل احداهما على الاخرى ان كان والا فيسكن او غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين وقد يكون له حركات الى جهات فيتوسطها على نسبة الحركات متن

٢ في الاين حفظ النسب وفي غيره حفظ النوع فيضاد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه فعدم ملكة متن

حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة و بقيد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام في آن ابتداء الحركة او انتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي لا تماسها ما يحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر (قال ثم انه يقابل الحركة ٩) لاخلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل له السكون في المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد التقابل عليه نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدأ وكذا في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تتأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى مقابله فمردود بمنع صغرى الاول وكبرى الثاني فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة تنتهي الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم اية حركة اتفقت والا لكان المتحرك في مكان ساكنا من حيث عدم حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأتى فيه الحركة والحركة في المكان نفسه مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب اي لا يتحرك في شيء من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما (قال وتضاد السكون ٤) لتضاد ما فيه اذ لا عبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه قوله و يكون اي السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء او اراديا كوقوف الطير في الهواء و الطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي و طبعه لم يكن له بد من وضع معين لا تطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركب وانما تعرض البساطة و التركب للحركة كما مر في البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعية فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة و الضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظاهر انها ليست من التركيب في شيء وانما هو اشتداد (قال الفصل الخامس ٦) الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وما وقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف المشهوري لان الاطلاع في بادي النظر على المركبات اسهل وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري بما تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاولى

٩ منه واليه جميعا الا اذا خص المقابل بما يطرأ على السكون او يطرأ عليه السكون متن

٤ يكون لتضاد ما فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل او في الحرارة والبرودة ويكون طبيعيا وقسريا واراديا ومستند الطبيعي هو الطبيعة على الاطلاق ولا يتصور في السكون تركب و سكون الانسان في المكان طبيعي واثر الارادة ترك ازالته متن

٦ في باقي الاعراض النسبية فمنها الاضافة وهي النسبة المتكررة اي التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة معقولة بالقياس اليها وهذه يسمى مضافا حقيقيا و المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا ويشملهما قولهم ما لا تعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير لان المراد بالغير ما يكون تعقله بالقياس الى الاول متن

وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لايتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لاتقدم لاحدهما على الاخر فيخرج مايكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شئ آخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وماذكر فى المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اى ملزومات اللوازم اوعلى ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان اللوازم البينة من قبيل الغير لذى يلزم من تعقل الملزومات تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا (قال وهذ ٧) اى الذى ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اى يحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب و اما اذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب و طريق معرفة الانعكاس ان ينظر فى اوصاف الطرفين فما كان بحيث اذا وضعته و رفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الاضافة فهو الذى اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفى سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقى لم تتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى و المولى مولى للعبد اوعلى اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الافتقار انما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر (قال والنسبتان ٦) يعنى ان النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد تكون متوافقة فى الجانبين كالاخوة و قد تكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعف والنصف وقد لايكون كما فى الزائد والناقص والتعبير عن المضافين قد لايفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب و الابن والعبد و المولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر و ذلك حيث ينتفى تلك الدلالة فى المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح اوفى المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بما العالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة فى كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك و المعشوقية الى الجمال او فى احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية وقد لايفتقر اصلا كما فى المتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لايكون باعتبار صفة حقيقية فى شئ منهما قال ابن سينا يكاد تكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما فى القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتى بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتى بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان هذا لاينضبط تقديره وتحديده هذه عبارته وقد نقلها فى المواقف هكذا تكاد الاضافة تنحصر فى اقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع و فى الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والحس وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة (قال ويعرض ٩) اى الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا (قال وتحصلها يكون بالاضافة الى المعروض ٣) يريد ان الاضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصصها بتخصيص هذا اللاحق وهذا معنى تنوع الاضافة وتحصلها فان المشابهة مثلا موافقة فى الكيفية

٧ معنى وجوب الانعكاس والانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على التساوى مثل عبد للمولى ومولى للعبد او لا مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم متن

٦ قد تتوافقان كالاخوة وقد تتخالفان كالابوة والبنوة والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الاب والابن وقد يفتقر الى رابطة احد اهما مثل الرأس و ذوالرأس وعروضها قد يفتقر الى صفة فى الطرفين كالعاشق والمعشوق او فى احدهما كالعالم والمعلوم اولا كاليمين واليسار متن

٩ لكل موجود كالاول والاب والاقل والاخر والاعلى والاقدم والاقرب والاشد انتصابا والاكسى و الاقطع والاشد تسخنا متن

٣ وان كانت المقولة هى العارض فقط متن

وهى نوع من المضاف الحقيقى واما المجموع المركب من المعروض والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شئ ذواضافة لااضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هى الامر الذى يعرض له النسبة والمعروض اعنى المضاف الذى لاماهية له سوى كونه مضافا لاالمجموع المركب والا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة (قال ويتكافأ الطرفان ٣) يعنى ان الاضافة اذ كانت فى احد الطرفين محصلة كانت فى الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددى على الاطلاق بازاء النصف العددى على الاطلاق والضعف الذى هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت فى احد الطرفين موجودا اومعدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان فى الطرف الآخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر متضايفان مع انهما لايوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لاذاتيهما بل بين مفهومى التقدم والتأخر وهما معا فى الذهن واما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص (قال هذا ٨) يعنى ان ماذكر وان كان مشعرا بان الاضافة قد توجد فى الخارج لكن جمهور المتكلمين و بعض الحكماء على انه لاتحقق للاضافة فى الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة فى الخارج لكانت فى محل وحلولها فى المحل اضافة بينهما و بين المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه و يلزم التسلسل فى الامور الموجودة الثانى انها لو كانت موجودة اى متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولاحاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها ومالم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لانهاية لها بحسب مالها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلثة بان الحجج المذكورة انما دلت على تقدير ان يكون كل ماهو من افراد الاضافة موجودة فيكون المستحيل هذا لاوجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلى انما يستلزم صدق السلب الجزئى الذى هو سلب الكل لاالسلب الكلى الذى هو سلب كل لايقال الاضافة طبيعة واحدة فلاتختلف افرادها بامتناع الوجود و امكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لايمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد و بنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لااعتباريا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما فى قولنا زيد اعمى وهو لايستدعى وجود الفوقية والعمى (قال ثم المشهور ٩) غنى عن الشرح وبناه على ماذكروا من ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها فى الاحكام ولايلزم الاستقلال وماذكر ابن سينا من ان التضاد لايعرض الاضافات اراد بطريق الاستقلال بدليل انه قال كما ان الحار ضد البارد وكذا الاحر للابرد انه لو لم تكن الاضافة تابعة لمعروضها فى هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بان تقابل التضاد غير تقابل التضايف فيجب ان يوجد فى المتضادين شئ ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف يدل على ان المتضايفين لايتضادان لاتبعا ولااستقلالا وحاصله انه لايصدق على مثل الاحر والابرد حد الضدين اذ لايعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر لا يقال الشئ الذي

٣ فى التحصيل والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا وقوة وفعلا والمتضايفان من المتقدم والمتاخر هما المفهومان وهما معا فى الذهن وانما الانفكاك بين المعروضين متن

٨ والجمهور على ان لاتحقق للاضافة فى الخارج والالزم التسلسل لان الحلول فى المحل ايضا اضافة لها حلول والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة مماله وجود وايضا يلزم عدم تناهى اوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ماعداه وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة وسلب الكل لا يقتضى سلب الكلى ويستدل بانانقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل وقد مر مثله متن

٩ وان الاضافات فى جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فالموافقة فى الكيف جنس وفى الكم جنس والموافقة فى البياض نوع وفى السواد نوع وابوة الرجال العادل صنف والجائر صنف واخوة زيد لعمرو بالتشخيص المضافين لابمجرد الاضافة الى الشخص كاخوة زيد واخ زيد شخص واخوة عمرو له شخص آخر متن

لاالتضايف فيهفهو موضوع الاحر والابرد اعنى الجسمين لاما قول التضاد والتضايف انما تعتبرفي ورد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية و لابردية فتكون هى موضوع وصف التضاد والتضايف لاموضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الاخر وله في التضايف (قال وماتقدر ٦) اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات في نوعيتها تبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع العوارض لكن لايخفى مافيه من اخذ المعروض في موافقة الانسانين في البياض تارة الانسان وتارة البياض (قال ومنهـا المتى ٤) كما ان الاين هو النسبة الى المكان لاالمكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الاانها قدتكون بوقوع الشئ فيه وقدتكون بوقوعه في طرفه الذى هوالآن فان كثيراما يسئل عنه بمتى قد يقع في الآن كالوصول الى منتصف المسافةمثلاوالوقوع في الزمان قديكون بان يكون للشئ هوية اتصالية ينطبق على الزمان ولايمكن ان يحصل الافيه وهومعنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات ومايشبهها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لايوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلافيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات وينقسم الى مايكون حاصلا في الآن الذى هو طرف حصوله كالكون والى مالايكون حاصلا في ذلك كالتوسط اعنى كون المتحرك على مسافة فيمابين طرفيها (قال وهذا تصريح ٧) يريد ان ماذكروا من وقوع بعض الاشياء في الآن الذى هو طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشئ فيمالاوجود له لكن لاخفاء في انه لاتحقق لطرف الشئ في الخارج الابعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انماينقسم بالوهم والفرض فقط وايضالووجد الآن ولاشك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لايكون الا في آن يلزم تتالى الآنين وجوابهم بان عدمه يكون في جميع الزمان الذى بعد الوجود لكن لاعلى التدريج يصيرالآن زمانيابل بمعنى انه لايوجد في ذلك الزمان آن الاوذلك العدم حاصل فيه على ماص لايدفع الاشكال لان الكلام في حدوث العدم وهو آني وكون هذا الآن مغايرا الآن الوجود ضرورى (قال ثم المتى كالاين حقيقى ٢) وهو كون الشئ في زمان لايفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقى وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا اوشهر كذا الان الحقيقى من التى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهوظاهر (قال ومنهـا الوضع وهو ٣) هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث تختلف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غيرذلك الجسم خارجة عنه اوداخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيمابين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وماهو محيط ومحاط فبالاعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قديكون بالطبع كقيام الانسان ولابالطبع كانتكاسه ويجرى فيه التضاد فان لقيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ماهو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع (قال ومنهـا له ويسمى الملك والجدة ٨) ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له اولبعضه فينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقديقال بحسب الاشتراك لنسبة الشئ الى الشئ واختصاص له به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما انا فلااعرف هذه المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم اوله كيف اوله مضاف كقولنا له اين اوله جوهر حاصر الكله كما في له ثوب

---

٦ من ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع الاضافات العارضة فمعناه ان موافقة الانسانين في البياض مثلا ليس نوعامخالفا لموافقة الفرسين فيه متن

٤ وهو نسبة الشئ اما الى الزمان لوقوعه على التدريج كالحركة ومايشبهها اودفعة لكن على استمرار الآنات كالكون والتوسط واما الى الآن لعدم تحصله الافي طرف من الزمان كالوصول الى المنتصف او المنتهي متن

٧ منهم بوجود الآن مع انه لايتصور الابانقطاع الزمان على انه لو وجد فحدوث عدمه لايكون الافي آن ويلزم تتالي الآنين ولايندفع بما يقال انه في الزمان لكن لاعلى التدريج متن

٢ وغيرحقيقى الاان الحقيقى منه لايمنع اشتراك الكثير فيه متن

٣ كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيمابينها والى الامور الخارجة عنها محيطة اومحاطة اوغيرهما ويكون بالقوة وبالفعل وطبعا ووضعا ويقبل التضاد كالقيام والانتكاس والاشتداد كالاشد انتصابا متن

٨ وهو نسبة الجسم الى حاصر له اولبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالحيوان في اهابه اوعرضيا كالانسان في ثيابه ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى الى النفس والفرس الى زيد وتردد ابن سينا في كون هذه المقولة جنسا برأسه متن

اولبعضه كما في له خاتم اومحصور فيه كما في قولنا للدن شراب يقع عليهما لفظة له لابالتواطئ لكن بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقولة له يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن لهذا المعنى من القدر في عداد المقولات وان كان التشكيك يزول (قال ومنها ان يفعل ٢) هوتأثير الشئ في غيره على اتصال غير قار كالحال الذى للمسخن مادام يسخن وان ينفعل هو تأثر الشئ عن غيره كذلك كالحال الذى للمتسخن مادام يتسخن واما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود اوالقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا اوانفعالا بل من الكم اوالكيف او الوضع اوغير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة للنار تسمى احراقا ويجرى في كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذى هو الحركة الى السواد منه ماهو اقرب الى الاسوداد الذى هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر اليه وذهب الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب امور لانهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعى الذى لايفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعى من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفارابى ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لافرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك وانواع هذا الجنس هى انواع الحركة ففى الجوهر الكون والفساد وفى الكم النمو والاضمحلال وفى الكيف الاستحالة وفى الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل هو تصير الجوهر من شئ الى شئ وتغيره من امر الى امر مادام سالكا بين الامرين على الاتصال فالتكون كابتناء البيت قليلا قليلا وشيأ فشيأ وجزأ جزأ على اتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقى وان يفعل هو ان ينتقل الفاعل باتصال الفعل على النسب التى له الى اجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء جزء من الحرارة التى تحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبته الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تغيير وتحريك كالتكوين للتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع كالابناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان ينهدم مضاد لان يبتنى وان يتسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم مضاد لان يبنى وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقى وقال ابن سينا انما اوثر لفظا ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ماكان توجها الى الغاية من وضع اوكيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك (قال المقصد الرابع في الجواهر ٧) قد سبق تعريف الجوهر على رأى المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بذلك ومقالتين بمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما تقسيمه على رأى المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد وعلى رأى المشائين من الحكماء هو انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى او صورة واهم في بيان ذلك طرق مبناها على مايرون من نفى الجوهر

٢ وان ينفعل وهو تأثير شئ في شئ وتأثير شئ عن شئ مادام سالكا على اتصال كالذى للمسخن والمتسخن ما دام يسخن ويتسخن لا الحال الحاصل بعد الاستقرار كطول الشجر وسخونة الماء وقيام الانسان ويجرى فيهما التضاد والاشتداد وماقيل ان ثبوتهما ذهنى والالزم التسلسل مدفوع بان ليس المراد بهما مطلق التأثير والتأثر بحيث يشمل الابداع والحدوث الدفعى بل الحال الذى يكون للفاعل والمنفعل حتى ان الفارابى فسر ان يفعل بالتحريك وان ينفعل بالتحرك متن

٧ وفيه مقدمة ومقالتان اما المقدمة فهى ان الجوهر عندنا ان كان منقسما فجسم والا فجوهر فرد وعند جمهور الفلاسفة ان كان حالا في جوهر فصورة او محلا له فهيولى او مركبا منهما فجسم والا فان تعلق بجسم تدبيرا وتصرفا فنفس والا فعقل او يقال ان كان مفارقا في ذاته وفعله فعقل او في ذاته فقط فنفس وان كان مقارنا فاما حال او محل او مركب او يقال ان كان له ابعاد ثلثة فجسم والا فاما جزء هو به بالفعل اولا واما خارج متعلق به اولا ومبنى التقسيم على ما تقرر عندهم من نفى الجوهر الفرد واثبات جوهر حال به الجسم بالفعل الى غير ذلك من القواعد الا ان الوجه الاخير اوفق لاشتماله على ما يوجب تباين الجسم والهيولى فلا يدخل فيها الجسم الذى هو محل الصورة النوعية وعند الاقدمين الجوهر ان كان متحيزا فجسمانى وهو الجسم لاغير والا فروحانى وهو النفس والعقل من

الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهر بن حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والافعليها اشكالات لايخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فهى الصورة والا فان كان محلا له فهى الهيولى والا فان كان مركبا من الحال و المحل فهو الجسم و الا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس و الا فالعقل الطريق الثانى ان الجوهر ان كان مفارقا فى ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا فى فعله ايضا وهو العقل اولا وهو النفس وان لم يكن مفارقا فى ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه اومحلا اومركبا منهما لان مالا يكون كذلك كان مفارقا لامقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والا فان كان جزأ منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزأ منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ماقال فى الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا فى تقويم المركب فاما دخول الخشب فى وجود الكرسى فمادة اودخول شكل الكرسى فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما فى الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجئ قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لايكون الابالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ماقال فى الشفاء ان المادة هى مالايكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هوهو بالفعل بحصولها حتى لوجاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل فى قوام الجسم والحال فى المادة التى هى احد الاقسام الخمسة اعنى الهيولى الاولى البسيطة انما هى الصورة الجسمية واما النوعية فمحلها الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة النوعية وان لم تكن داخلة فى قوام الجسم المطلق فهى داخلة فى انواعه من الفلكيات والعنصريات وسيجئ ان محلها ايضا هو الهيولى وعند المتقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى وهو الجسم لاغير اذ لايثبت وجود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم الجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحانى وهو النفس والعقل (قال تنبيه ٦) قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان العرض لايقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما فى عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لايقوم به شئ فان قيل استناد العرض الى محل يقومه ضرورى وهو معنى الموضوع فالعرض الذى يقوم به عرض يكون موضوعا فلايكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة هى العرض والمحل الاول الذى يتصف بها كاستناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاولى موضوعا (قال وقد توهم ٤) لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو مايقوم بنفسه لابغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها مفتقرة فى الوجود الى اشخاصها التى هى موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لاقوام لها من حيث هى كليات بدونها ورد الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه فى القضية وبين المحل المقوم للحال

٦ المحل اعم من الموضوع والحال من العرض والموضوع مباين للعرض والمحل اعم منه من وجه واستناد العرض الى الموضوع قد يكون بوسط فيكون الوسط محلا لاموضوعا متن

٤ افتقار كليات الجواهر الى الموضوع لكونها محمولات ذاتية للشخص وصورا قائمة بالنفس ورد بان معنى الموضوع ههنا غير موضوع القضية و معنى جوهرية الصور انها اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع واما من حيث حلولها فى النفس الجزئية فهى اشخاص اعراض لا كليات جواهر متن

واشخص انما يكون موضوعا الكلى بالمعنى الاول دون الثانى ويرد الثانى بان معنى كون الصور جواهر انها فى ذاتها طبايع اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع واما من حيث حلولها فى النفس الجزئية وقيامها بها فهى من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية (قال واما المقالة الاولى ٣) لا خفاء ولا نزاع فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب وكذا ما يرادفه فى سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته واختلفت العبارات فى تعريفه وادى ذلك الى اختلاف فى بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد باقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضى تمسكا بانه جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا ومبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشيئين يعتبر اسناده الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشئ والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشئ كما يقال فى نحو الكلام هو المركب الذى فيه الاسناد والمعرب المركب الذى لم يشبه مبنى الاصل فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثانى فلا تكرر للوسط فان قيل المراد بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوى المشعر بالانضمام المقتضى للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الآمدى النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء اى معنى وضع وصاحب المواقف معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضى يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأى المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لما سيجئ من ان الجزء بمنزلة المادة والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به وبعدم قيامه بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف دونه ففساده اكثر لان القاضى يقول بالتأليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين (قال وعند المعتزلة ٤) المشهور بينهم فى تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم فى ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمى الذى هو كم له الابعاد الثلثة لتكون هذه عرضا عاما يشمله فيفتقر الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعى كما لطائر الولود للخفاش ولا يضره كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اى الامتداد المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمى لان هذه الابعاد اجزاؤه واعترض بان الخاصة انما تصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل فى الكرة ولا سطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهى فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول ما فيها من الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول ثلث الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هى التى تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهى لازمة وانما الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير

٣ فقيما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث الاول الجسم عندنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعدا لا كل واحد منهما على ما زعم القاضى تمسكا بانه الذى قام به التأليف فيكون مؤلفا وكل مؤلف جسم للفرق الظاهر بين المؤلف من الشئ ومع الشئ متن

٤ هو الطويل العريض العميق وهذا تعريف بالخاصة اللازمة الشاملة بناء على ان المراد قبول ثلث الابعاد على الاطلاق فلا يضر انتفاؤها بالفعل كما فى الكرة ولا تبدلها مع بقاء الجسمية كما فى الشمعة على ان ذلك عندهم عائد الى ترتيب الاجزاء من غير اثبات المقادير زائدة على الجسمية ولهذا جعلوه خاصة بدون افتقار الى ذكر الجوهر واما قيد العرض والعمق فاحتراز عن المركب الذى هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وذلك بان يكون تركب اجزائه على سمت او سمتين فقط او يكون عددها اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعنى ثمانية او ستة او اربعة على اختلافهم فى ذلك متن

نفى المقادير فالطويل خاصة الجسم وعلى تقدير اثباتهما فالجوهر الطويل فاى حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لوكان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لايقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائى اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابى الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم ثلثة وقيل اربعة بان يوضع جزآن ويجنب احدهما فى سمت آخر فرد واحد وفوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم يفرض بالثلثة على وضع المثلث والثالث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم فى حيز المنع لاستلزامه الانقسام على ماسيجئ وبالجملة فالجوهر المركب الذى يكون عدد اجزائه اقل من ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط وفى سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق (قال وعند الفلاسفة ٢) التعريف السابق هو الذى ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لابد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمى وانه لاعبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اى الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اى غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلامحالة تكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا فرضنا فى الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه فى اى جهة شئنا بحيث تحصل اربع قوايم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث تحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوايم وهذا الثالث متعين لايتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر فى الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فاذكر فى المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لايكون الا كذلك والذى يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغى ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اى على توهم كونه جوهرا ولايرد الجسم التعليمى لانهم لايتوهمونه بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعى لاغير وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لايبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة الجسم صالحا فى معرض الفصل لصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لامن وجه وهذا انما يتم لولم يبق مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمى وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما فى الشمعة وقد تزيد وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم فى ماهيته عن السطح والخط كما فى تصور جسم غير متناه بل وعن الخط فى الوجود ايضا كما فى الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف ففى المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التى لايمكن فرضها والظاهر انه يكفى ذكر الامكان اوالقابلية ولاحاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما تكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما فى الافلاك اوغير لازمة كما فى العنصريات ومايكون بالقوة المحضة كما فى الكرة المصمتة فكلامهم يميل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة فى الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمى اعنى الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع

٢ هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وقد يقيد بالتقاطع على زوايا قوايم وهو للتحقيق ودفع الوهم دون الاحتراز والمراد بالابعاد ههنا الخطوط المتوهمة فى داخل الجسم لا امتدادات حاصلة بالفعل لازمة كما فى الفلكيات اوغير لازمة بخصوصياتها كما فى العنصريات ولا النهايات المنفية عن الجسم الغير المتناهى والمراد قبول اعيانها لاصورها العقلية اوالوهمية فلا يرد النفس ولا الوهم على ان الجوهر لايشمله ثم لاخفاء فى ان المتصف بها هو الجسم لا الهيولى منن

جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو الجسم التعليمي له ابعاد ثلثة هي اجزاؤه لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابلا له ليلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شانه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل فانك اذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي ولا خط واذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولا سطح وذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قال والمراد قول اعيانها اورد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في قولهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا خفاء في انه تحقيق للمقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة والاظهر ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن اعتراضاته ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان تكون الصورة جزأ من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير وجوابه ان ما اختص الهيولى بقبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذلك الى الصورة فانها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على انه قد سبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزوما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة اوجه (قال وكلامهم متردد ٨) الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك بان تركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بهما حدا فضعيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها ان الجوهر هو مفسر بالموجود لا في موضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزأ للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول

٨ في ان هذا التعريف حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان ليس الجوهر جنسا له لكونه مفسرا بالموجود لا في موضوع والوجود زائد بل من المعقولات الثانية ولا في موضوع عدمي ولانه لو كان جنسا لكان تمايز الجواهر بفصول وهي اما جواهر فيتسلسل او اعراض فيتقوم الجوهر بالعرض ولا القابلية وما في معناها بفصل لكونها من الاعتباريات التي لا ثبوت لها في الاعيان والا لقامت بمحل قابل ولزم التسلسل في الة ترتب ووجود بالفعل وهو باطل اتفاقا واجيب بان الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لا حد وصدق الجنس على الفصل عرضي لا يفتقر الى فصل آخر وليس الفصل هي القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه القبول وكونه في الوجود نفس ذات الجسم غير قادح كما في سائر الفصول متن

اما ان تكون جواهر فينقل الكلام الى مابه تمايزها ويلزم التس واما ان يكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو بط لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع واما الثانى فلان معنى القابلية وامكان الفرض ونحوه ونحو ذلك من العبارات امر لاتحقق له فى الخارج والالقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعانى العرضية دون الجوهرية فننقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لافى موضوع رسم لاحد اذلاحد للاجناس العالية وعدم جنسية العارض لايستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثانى بان كون فصول الجواهر جواهر لايستلزم افتقارها الى فصل آخر وانما يلزم ذلك لوكان الجوهر جنسا لها ايضا لاعرضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعنى الامر الذى من شانه القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذى من شانه النطق اى ادراك الكليات لايقال هذا نفس الجسم لاجزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب الذهن كما فى سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمى جنسا اوفصلا للماهية الحقيقية واورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قليل الجدوى جدا (المبحث الثانى ٤) ذكروا فى ضبط مذاهب القوم فى تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعنى الذى لايتألف من اجسام مختلفة الطبايع اما ان تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين والثانى مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستانى لكن لاخفاء فى ان ما لايكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ماذهب اليه ذيمقراطيس من ان الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التى هى جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام فى الاقطار الثلاثة بحيث لايتألف من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلاتناهى الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما مانسب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك فضرورى البطلان والذى يعتد به من المذاهب فى حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثانى للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة الثالث للاشراقيين منهم انه فى نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته ولاينتهى الى حد لايبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يحصل بتركبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التى يقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لايقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذى هو الهيولى (قال المبحث الثالث ٣) للمتكلمين فى كون الجسم من اجزاء لاتتجزأ طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم لحصول الاقسام وتقرير الكلام

٤ الجسم البسيط قابل للانقسام فاما ان تكون الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين اوغير متناهية واليه ذهب النظام واما ان تكون بالقوة فقط متناهية ونسب الى الشهرستانى اوغير متناهية وهو رأى جمهور الفلاسفة واما ان يكون بعضها بالفعل وبعضها بالقوة وهو ماذهب اليه ذيمقراطيس من ان اجزاء البسيط اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفكية ثم اختلفت الفلاسفة فذهب المشائيون منهم الى ان الجسم يفتقر فى قبول القسمة الى مادة يتألف الجسم منها ومن الصورة الحالة فيها وغيرهم الى انه يقبل الانقسام بنفسه فهو فى نفسه بسيط كما هو عند الحس واما مانسب الى البعض من تألف الجسم من محض الاعراض فضرورى البطلان والمعول عليه من المذاهب ثلثة الاول الجسم مركب من اجزاء لاتتجزأ متناهية الثانى انه مركب من الهيولى والصورة والثالث انه بسيط محض وكانه وقع الاتفاق على ان هناك هيولى يتوارد عليها الصور والاعراض وانما النزاع فى انه الجسم نفسه اوالمادة التى تحل فيها الصورة اوالجواهر الفردة التى يقوم بها التأليف واذا تحققت فالقول بكون الجسم من الجواهر الفردة والتأليف قريب من القول بكونه من الهيولى والصورة متن

٣ فى احتجاج الفريقين اما المتكلمون فلهم طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم لحصوله وفيه وجوه الاول انه لوكان القابل للقسمة واحدا لزم قبول الوحدة الانقسام ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل الثانى انه لوكان واحدا لكان التفريق اعداما ضرورة زوال الهوية الواحدة بحدوث الهويتين فيكون شق البحر بالابرة اعداماله واحداثا لبحرين الثالث ان مقاطع الاجزاء من النصف والثلث والربع وغير ذلك متمايزة ضرورة ولو لاتمايز الاجزاء لما اختلفت خواصها وقد يجاب عن الاول بان الوحدة اعتبار عقلى لاينقسم بانقسام المحل وعن الثانى بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلاخفاء فى انعدامه بعارض الانفصال وان اريد الماء بعينه فليس هناك حدوث اوزوال وعن الثالث ان اختلاف الخواص انما لزم بعد فرض الانقسام متن

٢ أثبات جوهر فى الجسم لايقبل الانقسام اصلا وفيه وجوه منهما مايبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام كقولهم ان الله قادر على ان يخلق فى اجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع فثبت الجزء اذ لو بقى قبول التجزى بقى الاجتماع وكقولهم لولا الجزء لما كان الجبل اعظم من الخردلة لاستواء اجزائهما لكونهما غير متناهيين واعترض بان الاستواء فى عدد الاجزاء لافى مقاديرها واجيب بان تفاوت المقادير بتفاوت الاجزاء قطعا وقد يدعى ان الاستواء فى الاجزاء الممكنة ايضا محال وكقولهم لولم ينته انقسام الجسم الى مالا امتداد له اصلا لزم عدم تناهى امتداده لتألفه من امتدادات غير متناهية ومنهما مايبتنى على ان الحركة حصولات متعاقبة والزمان آنات متتالية كقولهم الموجود من الحركة والزمان هو الحاضر لان الماضى انما وجد حين حضر والمستقبل انما يوجد حين يحضر والحاضر من غير قار الذات لاينقسم فكذا ماينطبق هو عليه من المسافة ومنهما مايبتنى على ان محل النقطة جوهر لايقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وبها تماس الخطوط فان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان بالذات او بالواسطة حالا فى جوهر لاينقسم لئلا يلزم انقسام النقطة وكقولهم اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو ان قام خط على خط كانت المماسة بما لاينقسم ثم اذا اديرت الكرة بتمامها على السطح ومر الخط الى آخر الخط ظهر عدم انقسام الاجزاء باسرها وثبت المطلوب وكقولهم قد ثبت ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر الزوايا فلا يقبل الانقسام فثبت الجزء

متن

ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ماهو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل اوجره الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا فى نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لامعنى لها سوى عدم الانقسام ووجه اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له اوغير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولاجزأ منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال فى كل جزء غير الحال فى الآخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التى تنقسم بانقسام المحل الثانى انه لوكان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوض البحر باربته ليس اعداما له واحداثا لبحرين اخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء فى انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس فى الشق زوال بحر ولا حدوث بحرين وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشئ يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فانبقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ماهو محل لهذه الصورة غير ماهو محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا وبطل قاعدة اجتماع القابل مع المقبول فلامخلص الا بان يقال المادة استعداد محض ليست فى نفسها بواحدة ولا كثيرة ولامتصلة ولامنفصلة الثالث ان الاقسام لولم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذى هو مقطع النصف متميزا عن الذى هو مقطع الربع وكذا غيره واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعها فان ادعى ان ماهو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله انه لاامتناع فى اتصاف الاجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام فى القمر فضلا عن الاعتبارية لايقال الانقسامات عندهم غير متناهية وهو يستلزم لاتناهى الانقسام ومالانهاية له لايتصور له نصف اوثلث اوربع اوغيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب كمية المتصلة والمنفصلة واما فيما هو متناهى المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع لوكانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولاينتهى انقسامه الى حد لايمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لاتنتهى الى حد لايكون قادرا على ازيد منه فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال فاعلية البارى تعالى الاشياء على ان ماذكر لو تم فانما يدل على تناهى الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل (قال وثانيهما ٢) اى المطلب الثانى للمتكلمين اثبات جوهر فى الجسم لايقبل الانقسام اصلا اى لاقطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والفرق بينهما ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يؤديان الى الافتراق بخلاف الوهمى والفرضى والوهمى اذا اريد به مايكون بمعونة القوة الوهمية التى هى سلطان القوى الحسية فقد يقف اى لايقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهى افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية

وغير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعنى تركب الجسم منها قلنا نعم الا انه يكفى لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم فى هذا الطريق مسالك منها ما يبتنى على ان قبول الانقسام يستدعى حصول الانقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق فى اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذى لا يتجزأ اذ لو كان قابلا للتجزى لكان الاجتماع باقيا هف الثانى انه لو لم يثبت الجزء الذى لا يتجزأ لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوى فان قيل غايته لزوم الاستواء فى عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء فى الاجزاء يستلزم الاستواء فى المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم تكون اجزاؤه اكثر فما لا تكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة حينئذ فى كل منهما متساوية للتى فى الآخر وامكن ان يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجهى السماء بل اجزاء تغمر الوجهين وتملأ ما بين السطحين وبطلانه ضرورى وجوابه بعد تسليم البطلان ان ما سبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناهى القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها ما يبتنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجه اول وحد تقريره ان وجود الحركة فى المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضى منها ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شئ منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان فى الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هف واذا ثبت فى الحركة جزء غير منقسم وهى منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت فى المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضاء جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهى فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما وكل ما هو حاضر حينا ما هو غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لا تتجزأ فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان فى ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم فى الحركة من تخلل سكون او لزوم وقوع اى جزء منها فى زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذى لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لانه مناط صحة فرض شئ غير شئ وهذا ينافى عدم الاستقرار الذاتى ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو المتوسط بين المبدأ والمنتهى ويجعلون حالهما فى قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتنى على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة

لانهـا طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانهـا شئ به يتماس الخطوط وتماسهـا بالعدم الصرف محـال ولانها ذات وضع اى يشار اليهـا اشارة حسية بانهـا هنالك وهذا فى المعدوم محـال ثم انها امـا ان تكون جوهرا كما هو رأى المتكلمين او عرضا وحينئذ يفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم نجوز قيـام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والالزم انقسـا م النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فاذا ما كان يثبت جوهر لايقبل الا نقسـام وهو المطلوب الثانى اما اذا وضعنـا كرة حقيقية على سطح حقيقى مماسة بجزء لايقبـل الانقسام والا لكان فى سطح الكرة خط مستقيم اوسطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم اذا ادرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحيهما من اجزاء لاتتجزأ وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسها مكابرة ومخـالفة لقواعدهم الثـالث انه اذا قام خط على خط فى احد جانبيه لقيه بجزء لاينقسم ثم اذا امر عليه الى الجـانب الاخر ظهر تألفه من اجزاء لاتتجزأ ضرورة ان مايقع عليـه غير المنقسم غير منقسم الرابع انه برهن اقليد س على ان زاوية الحـا صلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط لدائرة اصغر مايمكن من الزوايا فبالضرورة لايقبل الانقسـام و الالكان نصفهـا اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب والحكماء يزعمون ان انقسـام الحـال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالبيـاض فى الجسم والنقطة انما تحل فى الخط من حيث انها نهاية له لاسارية فيه وكذا الخط فى السطح والسطح فى الجسم التعليمى الحـال فى الجسم الطبيعى بطريق السريان والحق ان حديث الكرة والسطح قوى وتماسهما بجوهر يهما ضرورى والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا فى النقطة محـال اذ به يصير خطـا او سطحا مستويا ضرورة الانطبـاق على السطح المستوى وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير الكرة م. نوات الاضلا ع على ان النقطة عندهم انما هى النهـاية للخط فلا توجد فى الكرة بالفعـل (قال واحتجوا٩) احتج القـا ئلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متنـاهية نفيـا لقول النظام لوجوه الاول انهـا محصورة بين حاصرين فكل ما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثـانى ان لاتناهى الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما فى المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لايتناهى وذلك لايتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة فى زمان متناه وتقريره ان عدم تناهى اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهى اجزاء الحركة المنطبقة عليهـا وهو يستلزم عدم تناهى اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثـالث انه يستلزم امتنـاع لحوق السريع بالبطئ اذ ابتداء الحركة بعده لانه اذا قطع جزأ فالبطئ ايضا قطع جزأ اذ لا اقل منه ضرورة ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانمـا اعتبر البطئ دون الواقف مع انه كذلك لانه حينئـذ يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينـه طريق امتنـاع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولايخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنتهض على من يقول بلا تناهى الاجزاء فى كل امتـداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما على القول بلا تنا هيها فى مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا الا اذا بين تناهى عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتمـاع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقـا منقسما فى الاقطار الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهى اجزائه ثم اذا حاولنـا بيان تناهى

٩ على تناهى الاجزاء بانها محصورة بين الطرفين وان لاتناهيها يستلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما وان يلحق السريع البطئ فى زمان متنـاه والنقض بالمؤلف من ثمانية اجزاء مثلا ثم اذا نسب الى الاجسام المتناهية المقادير يثبت تناهى اجزائها لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لانه بحسبهـا والتداخل محـال كما ان الطفرة خيال متن

اجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لو كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي الحجم واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلاتناهي الاجزاء في التفصي عن حديث زيادة الحجم ولحوق السريع البطئ امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين في الاخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حيزاهما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك حدا من المسافة ويحصل في حد اخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لاجزائه وح لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السريع البطئ وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها يؤل الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية لبطلانها انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يتمايز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفور عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقي الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزاهما واحدا لم يكن الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس وبقي الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتاليف وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان يلاقي الجزء الجزء ويداخله بشئ دون شئ لزم التجزي ولو بالفرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتاليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلاتناهي الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطئ الى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هي شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة محلها تلك الاعراض فما وقع في المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن

أن يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعنى المتحيز الذى له الابعاد الثلثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض فى الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فيوافق النجار فى المعنى ويخالف لنوم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لايقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر يقومه وانهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون جواهر ربما لاينتظم على رأى النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة فى نفسها قائمة بذواتها وان لم تكن مماثلة للجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلا و بهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لاينتهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فلا يتأتى على مذهب المانعين حتى لو قصد الالزام تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ماذكر فى المواقف من انه لامخلص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادرى كيف ذهل عما فى هذا المخلص من الوقوع فى ورطة اخرى هى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذى هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه فى تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك اختلف ان الاعراض لاتبقى والجواهر باقية يعنى او لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض و حينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول و الاجسام باقية الا ان اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذى هو مجموع جواهر مجتمعة (قال وقطع ما لايتناهى فيما يتناهى ضلال) قد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناهى الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لايستلزم عدم تناهى الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهى وهذا كما ان المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولايمتنع قطعها فى زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لايتناهى وذلك لان كلا من الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية و يدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذى ذكروه على ما مر فان قيل هذا ليس تمشية لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان فيما له امتداد طولى فقط كالحركة والزمان فى غاية الظهور بين به حال الجسم (قال واما الفلاسفة ٤) يريد ان ادلة نفى الجزء الذى لايتجزأ على كثرتها ترجع الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال جعلت بمنزلة الطرق واشير فى عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المنع فمنها ما يبتنى على ان تعدد جهات الشئ ونهاياته تستلزم الانقسام فى ذاته وهى وجوه الاول انه لو وجد الجزء اى الجوهر المتحيز الذى لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثانى انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لايزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لايحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل بشئ دون شئ فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماست ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها

٤ فلهم فى نفى الجوهر الفرد طرق منها ما يبتنى على ان تغاير الجهة والنهايات يستلزم الانقسام فى الذات وهى وجوه الاول ان ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى فينقسم الثانى اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالاسر ولا حجم فلا مقدار او لا بالاسر فيلزم الانقسام الثالث اذا تراصت ثلاثة اجزاء فالوسط ان منع الطرفين من التلاقى انقسم والا فلا حجم الرابع انه اذا اشرقت الشمس على صفحة من الاجزاء فالوجه المضئ المقابل غير الاخر الخامس اذا وقع جزء على ملتقى جزءين انقسمت الثلث وذلك بان يفرض عليه او يتحرك من جزء الى اخر فكونه متحركا انما يكون عند الملتقى او يفرض خط من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تحركا معا على السواء فالتحاذى يكون على الملتقى او يفرض خط من خمسة فوق كل طرف جزء فيتحركا حتى تلتقيا فالثالث يكون على ملتقاهما

منه

بين اثنين فالوسطانى اما ان يمنع الآخرين من التلاقى والتماس فيكون وجهه الذى يلاقى احدهما غير الذى يلاقى الآخر فينقسم واما ان لايمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وهكذا فى الثالث والرابع فلا يحصل الحجم الرابع انا نفرض صفحة من اجزاء لاتتجزأ بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضئ بها غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لايتجزأ على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الثلث اما الملازمة فلان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض اى يكون شئ منه مماسا لشئ من هذا وشئ آخر مماسا لشئ من ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لاعلى الملتقى واما بيان حقية اللزوم فبوجوه (١) ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لاتخفى (٢) ان يتحرك من جزء الى جزء فاتصافه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لاعلى الاول اذ لم تبتدأ الحركة ولاعلى الثانى اذ قد انقطعت (٣) ان نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقانى والتحتانى على الخط بحركة على السواء مع تفاق فى الابتداء اى تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطء ويكون ابتداؤهما معا فبالضرورة تتحاذيان على ملتقى الثانى والثالث اى حيث يكون الفوقانى فوق الملتقى والتحتانى تحته (٤) ان نفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا فى حركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك فى وسط الخط اعنى الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما من تحت ولايخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ماذكر فى بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نعنى بالجزء ما لاينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب ذيمقراطيس (قوله ومنها ٧) اى ومن طرق الاحتجاج على نفى الجزء الذى لايتجزأ مايبتنى على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا فى نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه امرا معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذى فى غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التئامها وكتخلف المعلول عن العلة او تحققه بدونها حينا فحينا بيان ذلك انا نجد المتوافقين فى الاخذ والترك قد يتفاوتان فى المسافة فيحكم بان الذى قطع مسافة اطول اسرع حركة والآخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لاتتجزأ فعند قطع السريع جزأ اما ان يقطع البطئ جزأ فيتساويان او اكثر فاعدا او اقل فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له فى خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى ما يكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذى هو مثل فى الشدة والاستحكام كالحجر او الذى لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالفرجار او كان له شعور بذلك بل تبطل حيوته وحركته عند الاكثرين كالانسان او الذى ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول فى حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته فى حركة الدلو الى الملوم مع سكون حبل الكلاب فيما اذا فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفى منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه فى البئر بحيث وقع الكلاب فى الحبل الاول على طرفه المشدود فى الخشبة ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات فى خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة (قال ومنها ٣) اى ومن تلك الطرق مايبتنى

٧ مايبتنى على ان ليس البطء لتخلل السكنات اما لاستحالته فى نفسه اولتأديه الى ماهو ظاهر الانتفاء من تفكك المتصلات وانفكاك المتلازمات ويقرر ذلك فى صور احدها حركة طرفى الرحى الثانى حركة الفرجار ذى الشعب الثلث الثالث حركة عقب الانسان واطرافه حين يدور على نفسه الرابع حركة المنطقة والمدارات التى تقرب القطب الخامس حركة الشمس وظل الشجر السادس حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود طرفه الاخر فى وسط البئر وجعل فيه كلاب يمد به الحبل فالدلو تقطع مسافة البئر حين ماتقطع الكلاب نصفها متن

٣ مايتعلق باصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء وهى وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه وفى المركب من الاجزاء الوتر يلزم تجزى الوسطانى الثانى كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوى الاضلاع ولايتصور فى المركب من جزئين الا بوقوع جزء على ملتقى الجزئين الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لا الى نهاية الرابع اذا ثبت احد طرفى الخط المستقيم وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة ووجود الجزء ينفيهما لانا لو فرضنا محيط الدائرة من اجزاء لاتتجزأ فاما ان يكون ظواهر الاجزاء كبواطنها فيلزم تساوى ظاهر المحيط وباطنه او اكثر فيلزم الانقسام او بين الظواهر فرج خلاء لايسع كل منها جزأ فيلزم الانقسام او يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن ولان المدار الذى يلاصق المنطقة اما ان يكونا

على اصول هندسية لاسبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر الناظر في البراهين المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا متساوي الاضلاع ولايتصور ذلك في الخط المركب من جزئين الابان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام الثالث الثاني ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزئ الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه ففي المركب من الاجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك في الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الاضلاع ثم تنصف الزاوية التي يوترها ذلك الخط بخط واصل منها اليه فتكون على منتصفه وبين منتصف الزاوية بان يعمل خطاها متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترالها و يعمل عليه من الطرف الاخر مثلث متساوي الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني مارا بالخط الذي هو وترلهما فينتصف الزاوية و بين عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان يرسم ببعده دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركز الواحدة منهما فيتقاطعان لامحالة فيخرج من المركزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين بين هذا ولكن لاسبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ماستعرفه الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوي خطا مستقيما ثابت احد طرفيه وندير حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولانعني بالدائرة الاذلك السطح اوالخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجهتين وادرنا نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولانعني بالكرة الا ذلك الجسم المحاط اوالسطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافي كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزأ اما الدائرة فلانها لوكانت من اجزاء لا تتجزأ فاما ان تكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولا فعلى الاول اما ان تكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء اولا فيساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فبالبرهان وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي بقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام و بطلانه ضروري واللزوم بين لان التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة و باطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة و بحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزأ من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولافرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان تكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي غير الملاقي وايضا فبينها من الفرج ان لم يسع كل منها جزأ لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لوكانت من اجزاء لا تتجزأ فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع مايوازيهما حتى التي حول القطب و بطلانه ظاهر اواقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل ولاخفا

٦ بازاء كل جزء منها جزء منه فيتساويان اواقل فينقسم الجزء الخامس مربع وتر القائمة المجموع مربعي الضلعين المحيطين بها فانا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر واقل من خمسة عشر لكونه جذر مائتين السادس خط من جزئين فوق احدهما جزء فهنا لك قائمة وترها فوق الاثنين ودون الثلثة والازم كون وتر القائمة مساوية لكل من الضلعين والمجموعهما السابع مربع من انضمام اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء فالقطران كان منضم الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع وهو محال وان كان مع فرج خلاء بقدر الجزء كان سبعة اجزاء مثل الضلعين وهو ايضا محال اواقل فيلزم الانقسام متن

في ان ماذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لايفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولوسلم فانما يصح لولم يكن الخط والسطح من اجزاء لاتتجزأ انعم ذلك تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها الى المحال الخامس برهن اقليدس في شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساولمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضربه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون الضلع الآخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا في كل مالايكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطق السادس نفرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما جزأ فتحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على غاية مايمكن كل منها من اربعة اجزاء فقطره خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع ويبطله شكل العروس وان كان بينها فرج ولاتكون الا اثنا فاما ان يسع كل منها جزأ فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل الجاري اواقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية مايمكن يظهر امتناع ان تقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء دون البعض (قال ومنها ٦) اي من تلك الطرق مايبتني على مقدمات هي بصدد المنع وهي وجوه الاول لوكان الجسم من اجزاء لا تتجزأ لكان الجزء ذاتياله متعقلا قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولامنكرا عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك انما هو في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها واما الجزء الخارجي فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقل اذا لم تتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثاني لووجد الجزء لكان متناهيا ضرورة وكان متشكلا كرة اومضلعا لان المحيطة به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لابد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو في الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لاشك ان كل جسم يصير ظله مثليه في وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر تكون شمعاله نصف هو نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف (قال ثم انهم ابطلوا ٨) يشير الى ابطال ماذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء من ان مايشاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليست بسايط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ماجاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لاينافي امتناعه لعارض تشخص اوغيره من صور نوعية اوغاية صغر اوصلابة اوعدم آلة قطاعة اونحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلايندفع بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون

٦ مايبتني على مقدمات لاسبيل الى اثباتها وهي وجوه الاول لوكان الجسم من الجزء لكان ذاتياله فيكون بين الثبوت ورد بان ذلك في الاجزاء العقلية وبعد تعقل الماهية الثاني الجزء متناه فيكون متشكلا فان كان مضلعا انقسم وان كان كرة فعند الانضمام يبقى فرج اقل من الجزء ورد بان ذلك في الاجسام الكرية الثالث اذا صار ظل الجسم مثليه كان نصف الظل ظل النصف ففي المركب من الاجزاء الوتر يلزم الانقسام ورد بان ذلك فيماله نصف
متن

٨ كون الجسم من اجزاء تتجزأ وهما لافعلا بانها لما كانت متساوية في الطبع بزعمهم جاز على كل ما جاز على الكل بحسب الذات وان امتنع بعارض تشخص اوغيره متن

تلك البسايط متساوية في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث المشرقية هو انه لو ادعى احد ان تلك المخالفة بالماهية وانه لا يوجد جزآن متصلان في الماهية لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة والانفكاك فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء في انه احتمال بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والاقتصار واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة وفسر انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين اي ما هو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي وذلك لان الانقسام ان تأدى الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني و الا فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بدليل قولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين و ذلك القطع بان الجسم الذي يتسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه او لاقى بعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودا ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال ان القاطعون بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال وتميز في الخارج بل بالفرض العقلي ولهذا قال في الشفاء ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص مثل جسم تبيض لا كله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه فما ذكر في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأدٍ الى الافتراق يحمل على انه لامر في الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على فعل الاذهان دون الاعيان (قال ثم احتج المشاؤن ۳) لما ابطل كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزأ اصلا او تتجزأ وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهري تتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفيحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله بل تدرك في بادي النظر من الجسم غيره اعني الجوهر الذي له الامتدادات العرضية الآخذة في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واشياعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما و يتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقاديرها وحدوث آخر ولا تعقل حقيقة الجسم بدون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان

۳ منهم على ثبوت الهيولى بانه لما لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء وانفصاله بافتراقها بل كان في ذاته متصلا قابلا للانفصال فله امتداد جوهري يتبدل عليه الامتدادات العرضية كما في الشمعة وهو المسمى بالصورة ويمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لانه لا يبقى معه بل لا بد معه من قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى وتحقيقه ان اول ما يدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية لا تنتفي بتبدل المقادير ولا تعقل الجسم دونها يسمونه اتصالا بل متصلا بمعنى الجوهر الذي من شانه الاتصال بمعنى كونه بحيث يعرض فيه الابعاد ولا خفاء في انها بعينها لا تبقى مع الانفصال بل تزول الى هويتين اتصاليتين مع بقاء امر في الحالين هو القابل بالذات الاتصال والانفصال للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث جسمان او بالعكس وبين ان ينفصل الى جسمين او بالعكس كماء الجرة يجعل في الكيزان وعكسه ولا يمتنع توارد المتقابلين عليه لكونه في نفسه استعدادا محضا يصير واحدا بوحدة الصورة ومتعددا بتعددها مع بقائها في الحالين وعلى هذا يندفع اشكالات الاول ان كون الاتصال جوهرا وجزأ من الجسم ضروري البطلان بل الاتصال والانفصال عرضيان يتعاقبان على الجسم وبالتحقيق عبارتان عن وحدته وكثرته الثاني ان لا معنى للانفصال الا انعدام هوية اتصالية الى هويتين فلا حاجة الى قابل باق الثالث لو افتقر قبول الانفصال الى مادة لتسلسلت المواد الرابع ان الزائل عند الانفصال ان كان هو الاتصال الجوهري الذاتي فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلا

غير عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار مقصد النهاية لمقدار اخر كضلعى الزاوية اوغير اضافية ككون الشئ بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بذاته لا حد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمى الجسم والخط لقسمى السطح والنقطة لقسمى الخط والمتصل بهذا المعنى فصل الكم يميز احد نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمى لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمى وعلى الجسم الطبيعى بمعنى الصورة الجسمية ثم لاخفاء فى ان تلك الهوية الاتصالية لاتبقى نفسها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخريان مع القطع بانه يبقى فى حالتى الاتصال والانفصال امر واحد وهو القابل لهما بالذات للفرق الضرورى بين ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كماء الجرة يجعل فى كيزان وماء الكيزان يجعل فى جرة فذلك ان الامر الباقى فى الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس فى نفسه بواحد ومتصل يجتمع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليجتمع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهرى مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول مايدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية قلنا لانزاع فى ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفى كونه مدركا بالحس او بواسطة مايقوم به من الاعراض وانما النزاع فى انه هل هو فى نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية اعنى المقادير فهى التى انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعنى القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة اشكالات تورد فى هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا اوجزأ من الجسم ظاهر البطلان اذ لايعقل منه الا مايقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم اذا تحققتهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لانعنى بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذى شانه الاتصال والامتداد العرضى وكونه ظاهر الآنية للجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهرا قائما بنفسه وانما النزاع فى كونه واحدا فى نفس الامر لامتحصلا من اجتماع الاجزاء وفى كونه جزأ من الجسم لا تمام حقيقته فهذا هو الذى يثبت بالبرهان لا يقال فاذكره لايفيد كونه جزأ لجواز ان تكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التى يجعلونها صورة حالة فى مادة نفس الجسم من غير حلول فى جزء آخر ويكون قبول الانفصال بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان اخريان كيف وقد جعلتموها جوهرا قابلا للابعاد ومتحيزة بالذات فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها لانا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هى التى شهدت بوجود جزء اخر باق فى الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة فالمذهب لنا فى جوهر يتهيأ لحالة فيه وقد سبق ان الحال فى الشئ اعم من القائم به لكن الشان فى لزوم كون ذلك الامر الباقى محلا للجوهر الذى سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية و فى تصور حلول الجوهر فى الشئ مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى الحلول قلنا الكلام فى كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذى شانه الاتصال مقبولا وانه يظهر

او العرضى فلم يقدر المطلوب الخامس ان الجسم اذا انفصل الى جسمين فان كانت مادة هذا مادة ذاك كان الواحد بالتشخص موجودا فى حيزين موصوفا بجسميتين وان كانت غيرها فعند الاتصال ان كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلا بالذات بل من اجزاء بالفعل والا كان الانفصال اعداما للجسم بالكلية لابمجرد الصورة الاتصالية متن

ذلك فى الاتصال العرضى المقابل للانفصال اعنى ان الانفصال ثم يفتقر الى محل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقى بل هو عدم اتصال الى اتصالين اى زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلابد من امر قابل للاتصال تارة وللاتصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لاالى نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا فى ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر لايكون متصلا فى ذاته الامنفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه فى الحالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر اخر الرابع ان كون الاتصال جزأ من الجسم ينافى كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثانى يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فحينئذ يتوجهان يقال لوكان الاتصال جزأ لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد قلتم ببطلان اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزأ وقد قلتم بحقية الملزوم وهكذا فى الجانب الاخر لايقال الاتصال يطلق بالاشتراك والجزء على امتداد جوهرى هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضى هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة لانانقول الاتصال الذى يزول بطريان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم فى اثبات الهيولى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثانى لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى لايقال الامتداد العرضى من لوازم الجسمية فزواله بزوالها لانانقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما يرى فى الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لايقال فكذا لان الامتداد الجوهرى لانا نقول هذا لايضر بالمقصود بل يفيده لان مايزول عنه خصوص امتداد جوهرى ويطرأ آخر انما هو المعنى بالهيولى ولذا قالوا كما تتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم الانفصال انه بعينه ومع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزأ باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة والاتصال الذى يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة وبين انفصاله الى مياه جمة واما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذى هو الاتصال هذا والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقى فى الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل فى هويته لاجزء منها هو الهيولى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادتهما هى مادة ذلك بعينها وهو مع كونه ضرورى البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالشخص فى حيزين ومتصفا بجسميتين واما غيرها وحينئذ اما ان تكون المادتان قدكانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون لمواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا تتناهى ضرورة ان كل مادة تستدعى صورة على حدة اوغير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعداما له بالكلية لابمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعنى بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الواحدة لوحدة الاتصال

والآن بصفة التعدد لتعدده ولايلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها الى مادة اخرى لماسبق من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد فى نفسه كماليس بمتعدد وانما يفرض لها ذلك تبعا للصورة فلط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام الرازى راجع الى الثالث وههنا اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لايتم فى الجسم الذى يمتنع عليه الانفصال الانفكاكى كالفلك اذ قبول الانقسام الوهمى لايستدعى قابلا فى الخارج وسيجئ جوابه فى فروع الهيولى (قال وذهب الاشراقيون ٩) هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق افلاطون ومالهم من الكشف والعيان على طريقة ارسطو ومالهم من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس لاتركيب فيه اصلا لامن اجزاء لاتتجزأ ولامن الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهرى لايتغير فى ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه اعنى مايوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذى هو الشمعة لايتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب آحاد المقادير فى الجهات فيزيد الطول على ماكان وينقص العرض اوبالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعنى المقدار الجوهرى بل بالمعنى الذى يعتبر بين المقادير فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المتشاركة فى الجسمية انما تختلف فى المقادير المخصوصة التى هى بازاء الجسميات المخصوصة لا فى المقدار المطلق الذى بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما تسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورا واعترضوا على الحجة المذكورة التى هى العمدة فى اثبات الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد فى الجهات القابل للابعاد فلانسلم انه غير الجسم بالامتداد والاتصال وان اريد مايفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلا نسلم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزأ من حقيقة الجسم واول مايدرك من جوهريته غير مسموعة والتمسك بان فى الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقى بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلانسلم ان فيها امتدادا معينا ثابتا لايتغير اصلا فان قيل نعنى به ذلك الامر الذى لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين قلنا هو مايقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها ببعض وهو عرض والباقى هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا لانسلم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذى يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لايعقل منه الا امر لاقوام له بنفسه ولاغنى له عن الموضوع فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم الجسم فعند زواله الى اتصالين يصير الجسم جسمين حتى لوامكن زواله لاالى اتصالين انعدم الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذى شانه الامتداد فى الجهات وصحة فرض الابعاد فلانسلم انه غير الجسم كيف ولايعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن فى قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات اونحو ذلك من العبارات لايفيد الثانى ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده واصنافه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلانسلم ان فى المتحيز جوهرا غير نفس الجسم الثالث انه لوكان فى الجسم امتدادان احدهما جوهرى والاخر عرضى فان فضل احدهما على الآخر وقع القدر الذى به التفاضل لافى مادة وهو محال اذلاعرض بدون الموضوع ولاصورة بدون الهيولى وبالجملة لاحال بدون المحل وان لم يفضل بل تساويا فى جميع الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة المادية انما يكون بحسب

٩ الى ان الجسم واحد فى ذاته لاتركيب فيه اصلا وانما الهيولى اسم له من حيث تبدل الهيئات عليه ويحصل الانواع منه وزعم وان الاتصال بالمعنى الذى يقابل الانفصال ويزول بطريانه عرض وبمعنى الامر الذى شانه قبول الابعاد والامتداد فى الجهات قائم بنفسه متحيز بذاته هو الجسم ليس الا وما يتوهم من الامتداد الباقى عند تبدل ابعاد الشمعة انما هو نفس المقدار المحفوظة بتعاقب الخصوصيات وكيف يتصور اختلاف طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية على انه لوكان هناك امتدادان جوهرى وعرضى فاما ان يتفاوتا فيكون البعض من احد الامتدادين لافى مادة او يتساويا فيرتفع الامتياز

متن

المحل وهذا مدفوع بانهما متميزان بالحقيقة مع ان محل التركيب هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة وان اريد عدم الامتياز في الحس فلا ضير (قال وقد يستدل ٩) اشارة الى معارضة اوردها الامام تقريره انه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة اولا وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا وبهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان تكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما فلا تكون الجسمية حالة في مادة او افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان تكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها ولا نسلم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشيء كان هو وصفا لذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما اذ لا نسلم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فالمماثلة لان انما يقتضيه الاشتراك في لوازم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض

(قال البحث الرابع في تفاريع المذاهب ٨) من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفرد اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدي اتفاق الكل على نفيه لا قتضائه محيطا ومحاطا فينقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثر قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك في المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه ضرورة فتكون له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية فمسلم ولا يلزم احاطة حد مغاير للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية وينتهي الى جزء لا جزء وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية اعني الجزء الذي اليه ينتهي ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة والمحكي في كلام المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزى جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذي نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الامدي اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على انه حجما على ما في المواقف لا يزيل الاشتباه ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك في الحجم اظهر لانه اسم لماله امتداد ومقدار بحيث اذا كان ذلك في الجهات كان جسما وان اريد انه مداخل في الجسمية والمساحة

متن

٩ على نفي الهيولى بانها ان لم تتحيز لم تصلح محلا لماله اختصاص بالحيز وان تحيزت فاما بالاستقلال فكان مثل الجسمية فلم يجامعها ولم يكن بالمحلية اولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة او تسلسل المواد واما بالتبعية فكانت صفة للجسمية حالة فيها ويجاب بان عدم الاستقلال لا يلزم ان يكون بحلولها بل قد يكون بالحلول فيها على ان الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل

٨ اما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في انه هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها وفي انه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزئين وفي انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة وفي انه هل له شكل واختلف المثبتون فقيل شبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع اي المكعب ليمكن كونه محفوفا بجواهر ستة واتفقوا على انه لا حظ له في الطول والعرض الا ما نسب الى الصالحي وابن الراوندي اما ما نقل من الاتفاق على ان له حظا من المساحة فبنى الها اسم التحيز والجرم الموجب التكاثف بانضمام الامثال على ان المنقول عن الجبائي خلافه

يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة انه حظا من المساحة
ومن الطول خلافا لابن الراوندي واتفق ابو علي وابوها شم على ان لاحظ له من الطول لان مرجعه
الى التأليف الذي تذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي الى
ان لاحظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التأليف وذهب ابوهاشم الى ان له حظا من المساحة
لانها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب لتكاثفه عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم في ان الجوهر
الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير بثقل الجبل
وفي انه كم يجوز ان يلقاه من الجواهر وفي انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي انه هل
يجوز ان تحله الحركة والسكون على البدل وفي انه هل يجوز ان تحله اعراض كثيرة
وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا نبالي ان ينسب كتابنا الى القصور باعوازه لما
لاطائل فيه ونسأل الله سبحانه لمن اجتهد في نفض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه
(قال واما القائلون ٣) ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي
دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء
وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات
وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر
قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة
(قال ثم المشهور من الطائفتين ٩) اي القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها
تنقسم وهما لا فعلا انها متفقة اي جوهرها واحد بالطبع في جميع الاجسام فاختلاف الاجسام
انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل
المختار وعند الآخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون
بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فتكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام
فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجيء ان شاء الله (قال واما القائلون ٦) ذكر
من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن
قابلا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية
اذ لا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل
الانفصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات
والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكر
في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها
طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج
موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها
هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع
بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية
نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يعرض بشيء متقرر هو جسمية فقط
من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا
او سطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام في انه
جنس عال او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة
الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا تتخلف قلنا
فرق بين الجسم الذي يؤخذ امرا مبهما لا يتحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وبين الجسمية

٣ بالاجزاء القابلة للانقسام الوهمي
دون الفعلي وقد اختلفوا في اشكالها
فقيل كرات وقيل مكعبات وقيل
مثلثات وقيل مربعات وقيل مختلفات
متن

٩ ان طبيعة الاجزاء واحدة في جميع
الاجسام فيكون اختلافها بحسب
الاعراض ويستند اختلاف الاعراض
عندنا الى قدرة المختار وعندهم الى
اختلاف الاشكال فلا حاجة الى
جعل بعض الاعراض داخلة
في حقيقة الجسم متن

٦ بالهيولى والصورة فقد اتفقوا على
فروع الاول عموم الهيولى لكل جسم
وان لم يقبل الانفكاك كالفلكيات لان
الجسمية طبيعة نوعية فلا يختلف
في اللوازم وتحقيقه انه قد ثبت لزوم
المادة للجسمية مع قطع النظر عن
تشخصاتها والاسباب المنفصلة
عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية
او جنسية تقع على معروضات او
ماهيات مختلفة اللوازم كالوجود
والحيوانية بل نوعية لكونه امرا
محصلا بنفسه اذ لا يختلف الا بما
يلحقه من حرارة وبرودة وما يقارنه
من طبيعة فلكية او عنصرية ونحو
ذلك مما هو خارج عنها متميزة بحسب
الوجود ولهذا لم يكن الجواب عن
الكل والبعض الا جوهرا متصل
الذات وهذا الاينافي كون الجسم جنسا
يؤخذ مبهما لا يتحصل الا بما ينضاف
اليه من الفصول وقد يقرر بان كل
جسم يقبل الانفكاك في ذاته وان امتنع
لعارض وبان الانفصال في الوهم
كاف في ثبوت المادة متن

المتصلة فى الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها اعنى كونها هذه الجسمية او تلك التخصص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ماهياتها بان تكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقايق بالفصول ممكنة الافتراق فى اللوازم كالحيوانية اوعرضا عاما لجسميات كذلك كالوجود لعمرو بعد تسليم ماذكر فى بيان نوعيتها انه لم لايجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكى فلا يجرى فيما لايقبله كالفلكيات وقد اشير فى الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها مما معرف لاحتياجها فى ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت يعنى انه ليس علة الاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتى فيعم ولاخفاء فى توجه المنع وقد تقرر عموم الهيولى للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكى وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية اوغير لازم كصلابة الصخر والصلابة وفى شرح الاشارات مايشعر بان قبول الانفصال الوهمى كاف فى اثبات المادة اذ لابقاء للاتصال مع الانفصال فلا بد من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمى انما يرفع الاتصال فى الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى فى الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمى هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شئ وجزأ دون جزء لامن الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء فى نفس الامر وهو معنى الانفصال الخارجى وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة فى نفس الامر (قال الثانى ٣) من فروع القول بالهيولى انها تمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون ذات وضع اولا والمراد بالوضع ههنا كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه بانه ههنا او هنالك فان كانت ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام فى الجهات لما علم فى بحث نفى الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لاينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم فى جهة دون جهة بمنزلة الخط اوالسطح وانما لم يقل كان جسما اوحالا فى جسم كالاعراض والصور لان الكلام فى جوهر قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولامحالة تصير محلا للصورة فى الجملة فعند حلول الصورة اما ان تكون فى جميع الاحياز اولاتكون فى حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة اوتكون فى بعض الاحياز وهو تخصيص بلامخصص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضى الاختصاص قلنا فننقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر اعنى الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم تعيين هذا الحيز من بين الاحياز التى هى اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولايرد النقض بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يختص بهذا الجزء من حيز الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع بهذا الحيز كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على استقامة الى ان يقع فى حيز من الماء ثم الارض وسيجئ لهذا زيادة بيان وكذا الكلام فى وجه اختصاص المادة بمالها من الصورة النوعية على ما نفصله فى الفرع الخامس فلا يرد النقض به نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان تكون للهيولى المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوضاع تعدها الاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع والاحياز على التعيين واما الرفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا يتاتى على اصول القائلين بالهيولى (قال الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى ٩) والمهم فى بيان ذلك وجوه اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية فى ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها

٣ امتناع الهيولى بدون الصورة لانها ان كانت مشارا اليها كانت جسما لامتناع الجوهر الفرد والافعند حصول الصورة تكون فى بعض الاحياز ضرورة وهو تخصيص بلا مخصص ورد بمنع انحصار المخصص فى الصورة متن

٩ لانها لوقامت بذاتها استغنت عن المحل فلم تحل فيه ورد بانه يجوز ان لايكون التجرد ولا الحلول لذاتها

فيه لان ما بالذات لا يزول والثانى انها تستلزم قبول الانقسام الوهمى المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكى المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لا تقتضى ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثانى بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمى للانفكاكى وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة الجسمية مستلزمة للتشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجئ من تناهى الامتدادات ولا نعنى بالشكل الا هيئة احاطة نهاية او نهايات واما الثانى فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل فى ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوى الاجسام فى الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما فى تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد ان امكان الانفصال الوهمى مستلزم لامكان الانفكاكى المحوج الى المادة على ما مر كان باقى المقدمات مستدركا فى البيان وهو وان لم يكن قادحا فى الغرض لكن لا كلام فى استقباحه فى دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة فى غاية الخفاء كتناهى الابعاد وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعنى الانفصال كما فى تشكلات الماء تجعله مياها او مجرد الانفعال كما فى الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهانى الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال ولا خفاء فى ان هذا مع كونه مخالفا للظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغى ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح فى الغرض لانا لم نجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما معناها انا رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فان ثبت كلا اللزومين فذاك والا فلا خفاء فى لزوم الانفعال وهو كاف فى لزوم المادة وثانيهما انه ليس المراد انفصال الجسم فى نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق وللتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال والا فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض فى اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال فى شرح الاشارات ان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة ولا لاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال فى الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الا جسم واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمع عدل الى طريق الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فى الامتداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة واجيب عن النقض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانفصال والكلية بالالتئام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك

فى الصورة المجردة عن المادة وهذا ما ندالى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار
الكل لا يمتنع كونه على شكله كنده و براهلك وسامله والمقصود بالنقض هو الشكل وانما المقدار
استطراد و جوابه ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع
اجزاء الكرة وهذا كاف فى دفع النقض على ان مقتضى عدم التعدد فى الفاعل والقابل هو ان يكون
شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولا خفاء فى ان الجزئية تمنع ذلك (قال الرابع ٦) قد ثبت امتناع
كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهيولى
يحتاج فى بقائها الى الصورة لا بعينها وتبقى محفوظة بصور متواردة كالسقفيين بدعايم تزال واحدة
وتقام اخرى نعم قد يلزم صورة واحدة لاسباب خارجية كما فى الفلك والصورة تحتاج فى تشخصها
الى الهيولى المعينة التى هى محلها لما علم من ان شكلها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض
وليست الصورة علة الهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها لمقارنة للعدم متأخرعن الهيولى
اعنى التناهى والتشكل التابعين للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى
بعينها ولا يعقل فى الشئ المعين ان تكون علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة الصورة لما تقرر عندهم
من ان القابل لا يكون فاعلا ومن ان الهيولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها
فى الوجود متأخرة عنها ولانها قابلة لصور غير متناهية فلا تكون علة لشئ منها لعدم الاولوية
وان انضم ما يفيد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة
وامتناع علية احداهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث هى صورة ما
وتأخرها عنها من حيث هى صورة متشخصة على وجه يندفع عنه ماسنح عليه من الاشكالات
عسر جدا والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود و بلغوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لاوردناه (قال الخامس ٧)
من تفاريع القول بالهيولى والصورة اثبات صور نوعية هى مبادى اختلاف الانواع بالآثار وبيانه
انه لا خفاء فى ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما فى الماء او بعسر كما
فى الارض او امتناع عن ذلك كما فى الفلك وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الاشكال
والامكنة والاوضاع وليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر
ولا بامر مفارق لتساوى نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام فى آثار الاجسام فيلزم الخلف
فتعين ان تكون بامور مختصة مقارنة ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لانا ننقل الكلام
الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك
الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعترض بان الترديد المذكور يجرى فى اختصاص كل جسم بماله
من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصور مثلا لو كان لاجل صورة اخرى
فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على طريق
المسابقة بان تستند الصورة الحاصلة فى الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج
لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة و يمتنع مثله
فى الاعراض لانها مستندة الى مبادى موجودة فى الاجسام تعيدها عند زوالها بالقسر لوجهين
احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلولا ان فى جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند
ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع
وثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر صراقتها عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما سيجئ
فى بحث المزاج وانت خبير بان هذا انما يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اى يجب ان يعود بعد
الزوال او ينكسر عند الامتزاج والا فيجوز ان تكون الاعراض التى كذلك مستندة الى امور محفوظة هى
اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولذا قال انما فى موضع

٦ أن التلازم بينهما ليس لعلية احديهما بل لاحتياج الهيولى فى بقائها الى صورة ما والصورة فى تشخصها الى هيولى بعينها
متن

٧ ان اختلاف الاجسام فى الآثار ليست للجسمية المشتركة بل لامر مختص غير عارض دفعا للتسلسل وهو الصورة النوعية ونوقض باختلاف الصور فان التزم بقاؤها لا الى نهاية او استناد اختلافها الى اختلاف الاستعدادات التزمنا مثله فى العوارض وقد يقال ان مبادى آثار الاجسام امور بها تنوعها وتحصلها فلا يكون الا جوهرا مقومة وحاصله انا نقطع باختلاف حقيق الماء والنار مثلا مع الاشتراك فى المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهرى تسميه الصورة النوعية ومبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئه او بجوهر غير حال فى مادته
متن

آخران الذى حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة فى الجسم واما انها صور لا اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض والحاصل انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب الاعراض التى يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق و يرجع اختلافها الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلابد فيهما من امور هى مبادى تلك الآثار ولا خفاء فى ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتنوعها وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادى فتكون صورا لا اعراضا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض وحينئذ يندفع ما يقال لم لا يجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهيولياتها و بهذا يظهر انه يكفى فى اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتى الماء والنار مع الاشتراك فى المادة والصورة الجسمية فلابد من الاختلاف بمقوم جوهرى نسميه الصورة النوعية ويرد على التقريرين بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقة الحقيقة وكذا صورها الجسمية انا لا نسلم لزوم كون ما به الاختلاف جوهرا حالا فى الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم نفسه ليدفع بان العرض الحال فى الجسم متقوم به متأخر عنه فلا يكون مقوما له متقدما عليه او يكون جوهرا غير حال فى مادته فلا يكون صورة ولا يكون الاحتياج فيما بينه و بين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسير والذى يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا يختلفان بالحقيقة مع الاشتراك فى الجسمية كالانسان والفرس فى الحيوانية واما ان فى كل منهما جوهرا لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حالا فى الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا فى سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان تنتهى الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون فى مادته جواهر كثيرة هى صور العناصر والاخلاط والاعضاء واخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء العقلية انما توجد من الاجزاء الخارجية فلابد فى اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هى مأخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجى قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا بمجرد التسمية ووقع فى ديباجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر اى المجردات وكانه اراد انها لغاية قربها من الكمالات واعدادها البدن لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة فى المادة او اراد بكونها من عالم الامر ان وجودها دفعى لا كالهيولى وما لها من الاطوار فى مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى و ينزل الروح من امره فيكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها

(قال المبحث الخامس ٢) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ فى بيان احكامه فمنها ان الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم

٢ فى احكام الاجسام فمنها انها متماثلة لا تختلف الا بالعوارض و يجوز على كل ما يجوز على الآخر و يبتنى على ذلك استناد اختلاف العوارض الى القادر المختار وخرق السموات وكثير من خوارق العادات وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة ولاشتراكها فى التحيز وقبول الاعراض وانقسام الجسم اليها وقد يتوهم ان المراد بتماثلها الاتحاد فى المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة كالحيوان مثلا فيستدل بان حد الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف الخواص انما هو لاختلاف الانواع

متن

مايجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لايتصور فيها اختلاف حقيقة ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية فى التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكى والعنصرى ء الهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء فى الاعراض ولولا تماثلها فى نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها فى مفهوم الجسم وان كانت هى انواعا مختلفة مندرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا جمعت فى حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة والمشتمل عليها فيم الطبيعى والتعليمى ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لاتختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع فى ان الجسم جنس بعيد ثم قال وقول النظام بتخالفها لتخالف خواصها انما يوجب تخالف الانواع لاتخالف المفهوم من الحد (قال ومنها ٢) اى من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل فى الذوات بل ان كان ففى العوارض والهيئات لابمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما فى الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ماقال فى التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام وبين بان غاية امرها التفرق والانقسام وهو لايوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة فى ذلك فى غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه فى بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثانى وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لاينافى الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشئ فى ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة والحاصل ان الحدوث لاينافى الابدية كما فى النفس الناطقة على رأى ارسطو والامكان لاينافى الابدية والازلية كما فى القدماء الزمانية دون الذاتية على رأى الفلاسفة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء فى المركبات وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصور لكن فى البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة اوالهيولى والصورة لايتصور الا بالانعدام (قال وحين اقتضت ٣) يعنى ان ماذكر فى عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا فى الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لاتبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالتزموا امتناع فنائها قولا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق فى بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة واندفع ماذكره الفريقان مع امكان التفصى عن النقض بانه يجوز ان تفنى الاجسام بعد بقائها بان لايخلق الله تعالى فيها الاعراض التى يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان وغيرها على ماذهب اليه القاضى وامام الحرمين او بان لايخلق فيها العرض الذى هو البقاء كما قال الكعبى او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابوعلى انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفى لافناء كل الاجسام وزعم

٢ انها باقية بحكم الضرورة لابمجرد البقاء فى الحس وقابلة للفناء لكونها حادثة على ماسيأتى ولقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وهلاك البسيط لايتصور الا بفنائه ولايخفى ان الحدوث انما يقتضى امكان العدم بالذات وهو لاينافى امتناعه بالغير وهو المتنازع فان استروح الى ان الحكم هو الامكان حتى يثبت مابه الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركا متن

٣ شبهة امتناع بقاء الاعراض المنافاة بين البقاء وصحة الفناء واعترضت مثلها فى الاجسام اعتبر النظام دليل قبول الفناء فالتزم عدم البقاء والكرامية ضرورة البقاء فالتزموا امتناع الفناء وقد عرفت الجواب مع امكان الفرق بان الاعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فتدور بخلاف الجواهر فانه يجوز ان يبقيها الله تعالى باعراض متعاقبة يحتاج اليها الجواهر ويعينها بلا واسطة او بعدم خلق تلك الاعراض او العرض الذى هو الفناء واحدا او متعددا على اختلاف المذاهب وتمسكت الفلاسفة فى امتناع فنائها باصولهم الفاسدة من انها مستندة الى القديم ايجابا ومفتقرة الى مادة لاتقبل العدم لاستحالة تسلسل المواد لاتجرد عن الصورة لما مر متن

بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في فنائها بالكلية اعني الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليته المستلزمة لابديته فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم باجوبتها (قال ومنها ان الجسم لايخلو عن شكل ٨) لانه متناه على ما سيجيء وكل متناه فله شكل اذ لامعنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضروري وانما يذكر هو وامثاله من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث يفتقر الى تنبيه او زيادة تحقيق وتفصيل او تعقيب تفريع او يقع فيه خلاف من شرذمة ثم اسناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجيء وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين في حيز معين وهو المعنى بالطبيعي وعلى هذا لا يرد الاعتراض بانه يجوز ان يقتضي شكلا ما وحيزا ما ككل جزء من اجزاء الارض وتستند الخصوصية الى سبب خارج كارادة القادر المختار لا يقال لعل من الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لايكون له محل كالمحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا الفراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا الجسم الاول له حيز اما مكان واما وضع واما ترتيب فان قيل الاختصاص بالحيز ا طبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل لابد من خصوصية فينقل الكلام اليها ويتسلسل قلنا قد سبق في بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعي لايكون الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو ممتنع بالضرورة او في احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا بقي خارجا بالقسر فعند زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو ممتنع او الى احدهما وفيه ميل عن الاخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع اولا يتوجه الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون الحصول في احدهما او الميل اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المخصصة مانعا من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجة نعم يرد عليه انه يجوز ان لايحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وكون كل مانعا من الآخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعي من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض (قال ومنها انه يمتنع ٤) اعلم ان ظاهر مذهبي المنع والتجويز ليسا على طرفي النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض اي من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا في نهاية العقول وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق ان الجوهر لايخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضدادها ان كان له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من جنسه ان قدر عرض لاضد له ولاخلاف في امتناع الخلو عن الاعراض بعد قبولها وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض اما في الازل كما هو رأي الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لايزال كما هو رأي الصالحية من المعتزلة فمرجع الاول الى ايجاب كلي والثاني الى سلب كلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان القائلين

٨ لتناهيه وعن حيز بحكم الضرورة الا ان خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا ضرورة انه لو خلي وطبعه لكان على شكل وفي حيز مكانا كان او غيره ويلزم ان يكون معينا لاستحالة الحصول في المبهم ولا يكون الا واحدا لكونه مقتضى الواحد متن

٤ خلو الجسم عن العرض وضده وجوزه بعض الفلاسفة في الازل وبعض المعتزلة فيما لايزال مطلقا وبعضهم في الاكوان وبعضهم في غير الاكوان احتج المانعون بانها لاتخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع والافتراق وبانها متماثلة لاتتميز ولا تتشخص الا بالاعراض ووجود غير المتشخص محال والجواب ان هذا لايفيد العموم المتنازع الا اذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل. واحتج المجوز بان اول الاجسام خال عن الاجتماع والافتراق والهواء عن اللون فان عدم ادراك المحسوس بلا مانع دليل العدم وادعاء المانع بلا بيان مفض الى السفسطة متن

بالتفصيل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شئ من الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة والسكون والاجتماع او الافتراق وهم البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق فى الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخلو عن حركة او سكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الجزئى لا الايجاب الكلى المدعى نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلى وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عن الالوان وكذا احتجاجهم بان الشئ لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة تتألفها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم اعنى امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف فى التشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعنى الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم فى الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك فى الزمان الثانى والثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج فى التعميم الى قياس ماقبل الاتصاف اعنى الازل على ما بعده اعنى ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض تعميما للدليلين فى جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما لقابليته له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين فى الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان البارى تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو ينافى الاختيار والجواب ان عدم القدرة على الممتنع كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثانى انه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعى البطلان الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لا نسلم خلوه عن اللون بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شانه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد يجاب بان السخيف ضد اللون لا عدم (قال ومنها تناهى الابعاد ٣)

جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمى هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء ونقل القول بلا تناهى الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابى البركات من المتأخرين والمشهور من ادلة المثبتين ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هنالك فى غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى نهاية والمسامتة بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فمنها منع لزوم اول نقطة المسامتة مستندا بما ذكر فى بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لا تناهى البعد لا يلزم اول نقطة المسامتة لان الحركة والزاوية تنقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة الى اولها ولا خفاء فى ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعد ما لم تكن فيكون لها اول بالضرورة ليس بموجه الا ان يجعل معارضة فى المقدمة وجوابها النقض بكل قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى فانه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفى الملازمة بما يذكر فى بيان استحالة اللازم وفساده بين والحل بان هذا لا ينفى الملازمة لان الملزوم محال يجوز استلزامه النقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما ذكرنا

٣ لوجوه الاول انه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان تتحرك اليه كرة فيميل قطرها الموازى له الى مسامتة ويلزم تعين نقطة فى الوهم لاولية المسامتة ضرورة حدوثها مع استحالته فى الخط الغير المتناهى لان كل نقطة تفرض فالمسامتة مع ما فوقها قبل المسامتة معها لانها لا محالة تكون بزاوية وحركة وكل منهما بحكم الوهم الصادق يقبل الانقسام لا الى نهاية والمسامتة بالنصف منهما قبل المسامتة بالكل فعلى هذا سقط منع الملازمة مستندا بما ذكر فى انتفاء اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستندا بان المحال انما لزم من لا تناهى البعد مع الفرض المذكور ومنع انتفاء اللازم مستندا بان انقسام الزاوية والحركة لا الى نهاية انما هو بحسب الوهم واما اعتراض الامام بان اطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامتة معه انما تحصل بعد المسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم وهكذا لا الى نهاية فيلزم عدم تناهى الابعاد فجوابه ان هذا من ا[...]بات المعرفة متن

وعدم ثبوته لما ذكرتم على انه يتجه ان يقال لووجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان تثبت اول نقطة المسامتة اولاتثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامتة لايقتضى الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين تلزم البداية بحسب المسافة اعنى اول نقطة المسامتة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال انما لزم على تقدير لاتناهى البعد مع الفرض المذكور وهو لايستلزم استحالة لاتناهى البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان مافرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهى فتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها انا لانم استحالة اول نقطة المسامتة فى الخط الغير المتناهى وما ذكر فى بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية لاالى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجرى مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لايمنع الامكابرة ولهذا لايقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هى الوهميات الصرفة مثل الحكم فى المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذووضع واعترض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهى الابعاد وبيانه على ما فى المطالب العالية ان اعظم مايفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعنى الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازى للمحور الى مسامته حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لاالى نهاية والجواب ان هذا من الوهميات الصرفة التى لايصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء اوملاء يمتد فيه الخط او ينتهى اليه طرفه وماذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمسامتة طرف هذا الخط لشئ وقوعه خارج العالم وان انكاره مكابرة فى الضروريات مكابرة (قال الثانى ٧) هذا هو البرهان السلمى وحاصله انه لوكانت الابعاد غيرمتناهية لزم امكان عدم تناهى المحصور بين حاصرين وهو محال وجه اللزوم على مانقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقى مثلث ولاخفاء فى انهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما فلوامتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لاينتهى الى بعد لايكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمحال وانما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره بانا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ونقسم بالبعد الاصل وامتداد الخطين حينئذ بالامتداد الاصل فلكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهى الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذ قد امكن تساوى الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة فى بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غيرمتناه لان زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهى المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة اوبحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهى الى مالايقبل الانقسام بالفعل فلايلزم وجود البعد الغير المتناهى اولايظهر واما فى صورة التزايد فلاخفاء فى ان الزائد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان فى هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهى الزيادات اوجود بعد غيرمتناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراق فى بعض تصانيفه البرهان بانا نفرض بعدما بين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلوامتدا الى غير

٧ انا نفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث توجد كل زيادة مع المزيد عليه فى بعد فلو امتدا الى غير النهاية يلزم بالضرورة المحافظة على النسبة وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية زايد على البعد الاول بقدرها مع انحصاره بين الحاجزين والا وضح ان يفرض كون البعد دائما بقدر الخطين بان تجعل الزاوية ثلثى قائمة والمثلث متساوى الاضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه فان قيل هذا يتوقف على ان يكون للامتداد طرف فيتحقق بعد هو آخر الابعاد وهو مصادرة قلنا لابل يستلزمه وهو

النهاية كان مابينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لايكون مساويا لغير المتناهي وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لايمكن منعه الامكابرة لكن لما كان في امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة ولزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث ولزوم كون زواياه متساوية لقائمتين لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي مابينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز مستدير كالترس متلاصقة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد مابينهما الى غير النهاية ومن تردد في لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لاوجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم انما لزم من المجموع المفروض وهو لايستلزم استحالة لاتناهي الخطين والجواب انه لما لزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لاتناهي ساقيه ظاهرا لايمكن منعه واما السند فلنا لاعلينا لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لاتناهيهما فيكون اللاتناهي محالا وحاصله ان لاتناهي القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى تلزم المصادرة بل مستلزما له فيلزم الخلف وتقريره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لاتكون الامتناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان المتناهي لايكون مساويا لغير المتناهي وقد فرضناهما غير متناهيين هف واما كون المحال ناشيا من لاتناهي الخطين فلاعلم الضروري بامكان ماعداه من الامور المذكورة (قال الثالث ٤) هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء اولا يقع ولامحالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لايزيد عليه الابذراع وقد مر في ابطال التسلسل ماعلى هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلامعنى للاعادة (قال ومبنى الاول ٢) اي برهان المسامتة على نفي الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان السلمي على ان يكون لاتناهي البعد من جهات حتى تفرض انفراج ساقي المثلث لا الى نهاية بل في الترسي لابد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان طرق السلمي مبنية على طريق الزام القائلين بلاتناهي الابعاد في جميع الجهات ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع للتساوي ومثل اختصاص ذلك بماله وضع وترتيب ليحصل التفصي عن النقض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه ٦) اي وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد بتصرف في البراهين الثلثة واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف في

٤ لنا ان ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعا نطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان اولا فينقطعان وقد مر مثله وهذه الثلثة هي الاصول في براهين التناهي • متن

٢ على نفي الجزء والثاني على ان يكون اللاتناهي من جهات والثالث على مقدمات واهية متن

٦ بتصرف في الثلثة متن

فى السلى فقد سبقت واما فى المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لاتناهى الابعاد لامكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له مقاطع لخط آخر غير متناه وان تحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو لايتصور الا بنقطة هى طرف من احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهى سيما بحيث ينتهى من المقاطعة الى المسامتة الى الموازاة واورد ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الاشراق فى المطارحات ولايظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان نفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهى ثم موازيا له بحركة الكرة فلانتهاء المسامتة يلزم فى الخط الغير المتناهى نقطة هى آخر نقطة المسامتة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك فالمسامتة بما فوقها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فلان نفرض البعد الغير المتناهى اذرعا ثم نعتبر التطبيق بين عدة الالوف منها وعدة الآحاد على ما مر فى التسلسل او يقال ما بين المبدأ المحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيتناهى الكل لانه لايزيد على ذلك الا بواحد او يقال الاذرع مترتبة فى الوضع فنطبق بين قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لاقبلية لان للمبدأ قبلية لابعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثانى وقبلية الثانى بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف وايضا للاول قبلية بلابعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلابعدية (قال احتج المخالف بوجوه ٧) فان قيل الاولان لايفيدان سوى ان وراء العالم امرا له تحقق ما من غير دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلادلالة على انه غير متناه قلنا يفيدان بطلان رأى من زعم انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان ما يلاقى طرف العالم لايكون الا خلاء وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل اذا بين استحالة الخلاء تعين انه جسم ولايكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عدما محضا (قال خاتمة ٨) جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهى الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم او المجرد يمتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة فى الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلايجب بل يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لايخفى ان معنى الحصول فى الجهة الحصول عندها وصولا وقربا كما ان معنى التحرك فى جهة كذا التحرك فى سمت يتأتى اليها وذلك لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلاتقع حقيقة الا فى منقسم والجهة لاتقبل الانقسام اعنى فى مأخذ الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذى يلى المتحرك اما ان لايجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما ان يجاوزه فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هى الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهى الثانى فقط لاتصال بل فى جهة لانا نقول الحركة فى الشئ المنقسم لامحالة تكون اما عن جهة او الى جهة ويعود المحذور للقطع بان الجهة هى مقصد المتحرك لا المسافة التى تقطع بالحركة وهذا يدل على انها لاتقبل الانقسام فى مأخذ الحركة والاشارة وهو كاف فى افادة المطلوب اعنى امتناع وقوع الجسم

٧ الاول ان ما يلى الجنوب غير ما يلى الشمال وما يوازى ربع العالم اقل مما يوازى نصفه فلايكون عدما محضا قلنا مجرد وهم والثانى ان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد اولا فثمة مانع قلنا لايمكن لعدم الشرط لالوجود المانع الثالث ان الجسم كلى لا ينحصر فى شخص فلا تتناهى افراده الممكنة كسائر الكليات بل توجد لعموم الفيض قلنا الكلية لاتقتضى سوى امكان كثرة افراده المفروضة بالنظر الى مفهومه ولاينافى امتناع كلها او بعضها بوجه كلزوم المحالات المذكورة على ان معنى امكان افراده الغير المتناهية ليس اجتماعها فى الوجود على ما هو المطلوب بل عدم انتهائها الى حد لايمكن بعده وجود فرد آخر. متن

٨ فطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية ومن حيث كونه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة فتكون موجودة ذات وضع لايقبل الانقسام والا لوقعت الحركة فيها فتكون الجهة منتهاها متن

او الحركة فيها ولايدل على انها لاتقبل الانقسام اصلا حتى لاتكون الانقطة بل ربما تكون خطا او سطحا يطابق الكلام فى ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه ام الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لايكون الاعلى سطح محدد الجهات الحق هو الثانى (قال ثم انها ٣) اى الجهات غير محصورة فى عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امران احدهما خاصى وهو انه يمكن ان يفرض فى كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عامى وهو اعتبار حال الانسان فيماله من الرأس والقدم فبحسبهما له الفوق والتحت ومن البطن والظهر فبحسبهما القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يداقوى فى الغالب وهى اليمنى واخرى اضعف وهى اليسرى فبحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك فى سائر الحيوانات بحسب المقايسة والمناسبة وكان فى ذوات الاربع الفوق والتحت مايلى الظهر والبطن والقدام والخلف مايلى الرأس والذنب وليس شئ من الاعتبارين بواجب ليصح انحصار الجهات فى الست (قال والطبيعى منها ٧) اى من الجهات جهة العلو وهى مايلى رأس الانسان بالطبع والسفل مايلى قدميه بالطبع حيث لاتتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذ توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لايصير مايلى رجله تحتا ومايلى رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على طرفى قطر الارض يكون رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت (قال والعلو لايلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ٢) يريد دفع ماسبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لايعقل كل منهما الابالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان التضايف انما هو بين الفوق وذى الفوق وكذا البواقى واما الجهتان فقد تنفكان فى التعقل بل فى الوجود كما فى الارض فانه لاتحت لها الا بالوهم فان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء فلها الفوق فقط (قال ومنها ٤) اى ومن احكام الجسم انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثانى قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته ونعنى بالصفة ماعدا الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهى مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصرا ما لكن خصوصية النارية اوالهوائية اوالمائية اوالارضية لايلزم ان تكون قديمة لما سيجئ من قبول الكون والفساد والثالث قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا فى تلك الذات التى ادعوا قدمها انها جسم اوليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة بجملتها او واحد منها والبواقى بتلطيف اوتكثيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم اوجوهرة غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات اواجسام صغار صلبة لاتقبل الانقسام الابحسب الوهم واختلفوا فى انها كرات اومضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هى نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت وصارت نقطا

٣ غير محصورة الا انه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض او يعتبر ما للانسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين الاقوى والاضعف غالبا فتنحصر الجهات فى الست منه

٧ العلو والسفل والبواقى وضعية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب بخلاف المنكوس منه

٢ فان الارض لاسفل لها الا بالوهم لان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء منه

٤ ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو رأى المليين خلافا للآخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا ان الفلكيات قديمة سوى الحركات والاوضاع الجزئية والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا والنوعية جنسا وللمتقدمين منهم فى الذوات خاصة حيث زعموا ان هناك مادة قديمة على اختلاف آرائهم فى انها جسم وهو العناصر الاربعة اوالارض اوالنار اوالماء اوالهواء والبواقى تتلطف وتتكثف والسماء من دخان يرتفع منه اوجوهرة غيرها اواجسام صغار صلبة كرية ومختلفة الاشكال اوليست بجسم بل نور وظلمة اونفس وهيولى او وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما منه

واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة فى كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات على ماهو دأب المتقدمين من الحكماء واما قدمها بالصفة بهاد وثدوانها فغير معقول (قال ثانيا وجوه) المشهور فى الاستدلال على حدوث الاجسام انها لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لاتخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية بماتقرر من ان القدم ينافى العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لماسبق من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لايخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لايخلو عن الكون فى الحيز وكل كون فى الحيز اما حركة اوسكون لانه ان كان مسبوقا بكون فى غير ذلك الحيز فحركة والا فسكون لماسبق من انه لامعنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضى المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زمانى حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لانمعنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولايوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هومعنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة فى معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعنى طريان العدم ينافى القدم لان ماثبت قدمه امتنع عدمه فماجاز عدمه انتفى قدمه واما السكون فلانه وجودى جائز الزوال ولاشئ من القديم كذلك اما انه وجودى لان عدم الحادث قديم يزل الى الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهوانه اما واجب اومستند اليه بطريق الايجاب انما قام فى الموجود اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة امااولا فلعدم نزاع الخصم فى ذلك واماثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام امابسايط وامامركبات فالبسايط يجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول فى حيز الآخر وماذاك الابالحركة والمركبات يجوز على كل من بسايطها المتماسة ان يكون تماسها الذى وقع بجزء من هذا يقع بسائر اجزائه المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ماذكر فى بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لوصح لزم ان يكون الجسم فى اول الكون متحركا اوساكنا واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبانا لانسلم ان الكون فى حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لوكان مسبوقا بالكون فى حيز آخر وهذا فى الازل محال لان الازلية تنافى المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام فى الكون المسبوق بكون آخر لاقطع بان الكون الذى لاكون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر كان حركة وماذكر من ان هذا ينافى الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لاحالة قبلها ليكون الكون فيه كونا لاكون قبله بل معناه نفى ان يكون الشئ بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار فى الازمنة المقدرة الماضية بحيث لايكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هوالاستمرار فى الازمنة الآتية لاالى نهاية فان قيل ماذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم فى كل جزئى من جزئيات الحركة ولايدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية ولذلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لايقدر زمان الاوفيه شئ من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى ايضا اى لانسلم ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم

٢ الاول ان الاجسام لاتخلو عن الحوادث لانها لاتخلو عن الاعراض قطعا وهى حادثة لماتقرر من امتناع بقائهما على الاطلاق ولانها لاتخلو عن الحركة والسكون لان للجسم كونا فى الحيز لامحالة فان كان مسبوقا بكون فى ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكل منهما حادث اما الحركة فلاقتضائها المسبوقية بالغير سبقا لايجامع فيه المتقدم والمتأخر وهومعنى الحدوث ولكونها فى معرض الزوال قطعا وهو ينافى القدم واما السكون فلانه وجودى لكونه من الاكوان وجائز الزوال لكون كل جسم قابلا للحركة بالاتفاق وبدليل انها متماثلة يجوز على كل مايجوز على الاخر وانها اما بسايط يصح لكل من اجزائها المتشابهة مايصح للآخر من الحيز وامامركبات يصح لكل جزء من بسايطها ان يماس الآخر وما ذلك الابالحركة ونوقض اجمالا بالجسم حال الحدوث وتفصيلا بانالانسلم ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لوكان مسبوقا بكون فى حيز آخر ولا كذلك فى الازل لان الازلية تنافى المسبوقية والجواب ان الكلام فى الكون المسبوق بكون آخر وليس الازلية يتحقق فيها كون لاكون قبله بل معنى الازلية الاستمرار فى الازمنة المقدرة الماضية الغير المتناهية فان قيل امتناع ازلية الحركات الجزئية لايوجب امتناع ازلية ماهيتها الكلية فيجوز ان يكون كل حركة مسبوقة بحركة لا الى البداية ويكون الجسم متحركا ازلا وابدا بمعنى انه لايقدر زمان الاوفيه شئ من جزئيات الحركة وبهذا يقدح فى ان مالايخلو عن الحوادث فهوحادث لان ذلك انماهو على تقدير تناهى الحوادث فالعمدة اذن فى هذا

لو كانت تلك الحوادث متناهية فلابد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية و نهاية على ماهو رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان تكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما بان ماهية الحركة لو كانت قديمة اى موجودة في الازل لزم ان يكون شي من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما الا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء او لا فتنقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهى وتقرير آخر انا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فتقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية مافوقه فيلزم الانتهاء الى ماله السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف (قال وقد يذكر ٧) لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجي اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا ترى ان كل زنجي فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى مالا يتناهى اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل مايقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشئ من الشئ ان يكون بحيث لا يبقى منه شئ في مقابلة مابقي من الزائد فينتهي الناقص ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي ولا معنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان يحصل في احدى الجملتين شئ لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان مالا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ماقبله ورد بالمنع فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ماهو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقررة الاجزاء ولا شئ من الزائل باثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثرا للفاعل المختار كانت الحركة اثرا له لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشئ موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحادث الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تفرض لا تخلو من ان تكون مسبوقة بحركة اخرى فلا تكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لا تكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها فتكون اول الحركات فتكون للحركة بداية وهو المطلوب

٦ الباب ان تبين امتناع تعاقب حوادث لا نهاية لها اجيب اولا بان حقيقة الحركة هي التغير من حال الى حال فالمسبوقية المنافية للازلية من لوازم ماهيتها وثانيا بان الكلي لا يوجد الا في ضمن الجزئي فقدم الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول وثالثا بان تعاقب الحوادث لا الى بداية سواء كانت حركات او غيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض العقل بين جملة من الان وجملة من الطوفان كما مر ولانا اذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث المسبوق لزم اشتمالها على سابق غير مسبوق تحقيقا لتكافؤ مايشتمل عليه كل حادث من السابقية والمسبوقية المتضايفين متن

٧ وجوه اخر مثل ان حدوث كل يستلزم حدوث الكل وان قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهي وان عدم تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها وان كل جزء من الحركة زائل فيجب ان يكون اثر المختار دون الموجب فيكون حادثا وان الحركة ان كانت مسبوقة باخرى امتنع ازليتها والا تحقق اوليتها وان كلا من جزئيات الحركة مسبوق بعدم ازلي فيتقارن عدمها في الازل ضرورة ان تأخر البعض ينافي ازليته فلو وجد حركة في الازل لزم اجتماع النقيضين ولكل ضعيف متن

ورد بان المختار الاول ولا يفيد الاحدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث اخر و منها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقاً بعدم ازلي لان ذلك معنى الحدوث و يلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لو تأخر شيء منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات في الازل فان حصل شيء من الوجودات في الازل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال و ان لم يحصل فهو المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الاوقات ومايقال انها لو لم تكن متقارنة في حين ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لا تتقارن في حين ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها (قال ولولا القصد ٣) يريد ان القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام صغار ازلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهي في الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتتكون المركبات من اجتماعها و بعضهم من انها متحركة تتصادم فتسكن فتتكون الافلاك والعناصر والاولى تقرير اخصر لا يفتقر الى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان الحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض وهو انه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصوره وتصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شيء من اكوانه قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى بداية وهو الامر الثاني واما استحالة الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه و ينعكس الى ان ما جاز عدمه انتفى قدمه والثاني لما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك (قال الثاني ان الجسم محل الحوادث ٢) اي متصف بها بحكم المشاهدة ولا شيء من القديم كذلك لما سيجيء في الالهيات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالمنع ظاهر ودعوى الضرورة باطلة وان اخذت جزئية لم يفد المط اعني حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه قلنا تؤخذ كلية ونبين بان الافلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الآخر ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٣) لا خفاء في ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجيء انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه و بهذا نثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض وا يشكل بصفاته القديمة ولا يتم الا على من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا لكن يبتني على المغلطة المشهورة وهي ان تأثير المؤثر في الشيء حال وجوده تحصيل للحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص اوحيز مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء و يرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة

٣ الى نفي ما ذهب اليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية الحركات والبعض من قدم اجسام صغار لا تنقسم فعلا مع سكونها ازلا ثم عروض الحركة لها او بالعكس لكن ما قيل ان ثبوت الكون للجسم ضروري فقدمه يستلزم قدم الكون او تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال لما مر متن

٢ وهو ظاهر فيكون حادثا لما سيجيء من امتناع اتصاف القديم بالحادث متن

٣ ان الجسم اثر الفاعل المختار ابتداء او انتهاء لما سيجيء من اثبات قدرة الواجب فيكون حادثا لما مر متن

٩ الرابع ان الجسم ممكن لتركبه وكثرته فيحتاج الى موجد والايجاد حالة البقاء تحصيل (٢٤٤) الحاصل وحالة القدم او الحدوث مستلزم المط وقد عرفت

ما فيه الخامس ان الجسم لايخلو عن مقدار مخصوص هو حادث لاستناده الى المختار ضرورة ان نسبة الموجب الى كل المقادير على السواء وهذا مع ضعفه راجع الى ان ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث وكذا ما يقال انه لايخلو من حيز مخصوص السادس ان الجسم لو كان قديما فقدمه اما قديم فتسلسل او حادث فيلزم حدوث الجسم وضعفه ظاهر والمعول عليه هو الاول الا انه لايفيد سوى حدوث الاجسام وما يقوم بها من الاعراض فلابد فى اثبات حدوث العالم من نفى المجردات او اثبات حدوثها متن

٣ بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لابد منه فى وجود العالم ان كان حاصلا فى الازل لزم وجوده لامتناع التخلف عن تمام العلة والا انتقل الكلام الى ذلك الحادث ويتسلسل والجواب النقض بالحادث اليومى وليس الفرق بانه يستند الى حوادث متعاقبة لا الى نهاية دفعا له على ان الكلام فى العالم الجسمانى فلم لايجوز ان يكون حدوثه مشروطا بتصورات او ارادات وبالجملة حوادث متعاقبة لامر مجرد وقد سبق ان حديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف والمنع بانه لم لايجوز ان يكون من جملة ما لابد منه الارادة التى من شانها الترجيح اى وقت شاء من غير افتقار الى مرجح آخر ويكون تعلق الارادة ايضا بمجرد الارادة ووجوب العالم بهذا التعلق لاينا فى اختيار الصانع بل يحققه متن

٦ الثانى ان كان العالم بصحة تأثير الواجب فيه ازلى والا لزم الانقلاب فلو لم يكن وجوده ازليا لزم ترك الجود مدة غير متناهية والجواب انه مع كونه خطابيا مبنى على عدم التفرقة بين ازلية الامكان وامكان الازلية وقد سبق مثله آنفا متن

٧ ان الجسم مركب من مادة هى قديمة لامتناع تسلسل المواد ومن ٨

(قال الرابع ٩) لو كان الجسم قديما فقدمه زيد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب وحينئذ اما ان يكون قدمه قديما فينتقل الكلام الى قدم القدم ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم .وضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلى لايتسلسل وايضا فهو قديم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم فيكون الجسم الموصوف به اولى بالقدم (قال تمسك الفلاسفة ٣) بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لابد منه فى تأثير الصانع فى العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا فى الازل اولا والثانى باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتقريره من وجهين احدهما انه لو وجد فى الازل جميع ما لابد منه بوجود العالم لزم وجوده فى الازل لان المقدم حق وكذا التالى واما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مر واما حقية المقدم ولانه لو لم يكن جميع ما لابد منه حاصلا فى الازل بل كان بعضه حادثا ننقل الكلام اليه بان جميع ما لابد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا فى الازل اولا ويتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لو صح هذا الدليل لزم ان لايكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لايقال الحادث اليومى يتوقف على استعدادات فى المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتب فى الوجود على ما هو شان العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المح فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل فى المبادى المترتبة دون المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف يتناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام فى العالم الجسمانى فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات او ارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم فى الحادث اليومى لايقال تعاقب الحوادث انما يصح فى الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فهو انا لانسلم انه لو كان جميع ما لابد منه فى ايجاد العالم حاصلا فى الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لابد منه الارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا لانسلم بطلان التخلف فى العلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج .استحالته ممنوعة كما فى اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لانزاع فى ان نفس الارادة لا يكفى فى وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك الترجيح ترجيحا بلا مرجح قلنا لابل ترجيحا به فان تعلق الارادة مما يقع بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة (قال الثانى ٦) لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان فى الازل ممتنعا ثم يصير ممكنا فيما لا يزال لزم انقلاب المح فكذا التالى وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير متحققا فى الازل ولا يوجد الا فيما لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا تتناهى وذلك لايليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم فى الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن فى الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده فى الازل محال دائما وقد سبق ذلك فى بحث الوجوب والامكان والامتناع (قال الثالث ٧) فقد سبق الكلام على ما يذهب الفلاسفة من تركب

الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورةما (قال الرابع ٣)
لماكان الزمان اعنى مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقيقة
الملزوم ولانه لوكان الزمان حادثا اى مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لايكون بالعلية اوالشرف
اوالرتبة وهو ظاهر ولابالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضى لا استحقاقية لوجود والعدم
نظرا الى ذاته فلايفتقر بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر وعدم الشئ لايجامع
وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم
بالزمان ان يوجد المتقدم فى زمان لايوجد فيه المتأخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن
مقدار الحركة انالانسلم انحصار اقسام لسبق فى الخمسة المذكورة مستندا الى المذكورة لان سبق اجزاء الزمان
بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لايقال التقدم والتأخر
داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك
حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان المأخوذ
مع التقدم المخصوص واما فى نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينهما
لكونها عبارة عن اتصال غير قار ولوسلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذلامعنى له
سوى مايكون وجوده مسبوقا بالعدم ولوسلم فالمقصود منع انحصار السبق فى الاقسام الخمسة
مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم فى زمان لايوجد
فيه المتأخر ولايضر ناتسميته زمانيا بمعنى آخر وقدسبق تحقيق ذلك فى موضعه (قال هذا والتحقيق ٢)
يريد ان الزمان عندنا امر وهمى يقدر به المتجددات وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس
امر اموجود امن جملة العالم يتصف بالقدم اوالحدوث فان اثبت الفلاسفة وجود الزمان
بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذ الامر الوهمى كما فى سائر الحوادث وبهذا
يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود البارى اماان يكون متقدما على وجود
العالم بقدر غير متناه اولا فعلى الاول يلزم منه قدم الزمان لان معنى لا تناهى القدر وجود
قبليات وبعديات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم
لكونه مقدارا لهما وعلى الثانى يلزم حدوث البارى اوقدم العالم لان عدم تقدمه على العالم
بقدر غير متناه امابان لايتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه فى وقت حدوثه فيكون حادثا
اويحصل العالم معه فى الازل فيكون قديما واما ان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لايوجد
قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال (قال الفصل الثانى فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ٤)
مثل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية اوالعنصرية اوالمركبات المزاجية اوغير
المزاجية اوحال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة (قال جزؤه المقدارى) احترازعن
الجزء العقلى كالجنس والفصل اوالعينى كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل فى الاسم والحد
لا فى البسيط ولا فى المركب (قال والمأخوذ فى كل ٢) قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم
المركب تفسيرين احدهما وجودى والآخر عدمى فالآن يشير الى ان ماجعل مأخذ التفسيرين
اعنى التألف من الاجسام المختلفة الطبائع وتساوى الجزء والكل فى الاسم والحد قد يعتبر
من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات
مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة فى الوجودية والعدمية فللبسيط مالا يتألف من المختلفات
حقيقة مالايتألف منها حسا مايساوى جزؤه الكل حقيقة مايساويه حسا وللمركب مايتألف
حقيقة مايتألف حسا مالايساوى حقيقة مالايساوى حسا فالمأخوذ من المأخذ الاول للمركب
وجودى والبسيط عدمى ومن المأخذ الثانى بالعكس فمثل الحيوان لتألفه حسا وحقيقة

---

٨ صورة هى لازمة للمادة لما مر فيكون قديما والجواب منع المقدمات
متن

٣ الرابع ان الزمان قديم لان سبق العدم عليه لايتصور الابالزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة والجسم لمامر والجواب انه لوسلم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة فلم لايجوز ان يكون تقدم العدم عليه كتقدم بعض اجزائه على البعض والفرق بين التقدم والتأخر داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده ممنوع ولوسلم فالمقصود منع انحصار اقسام السبق
متن

٢ ان مسبوقية العالم بالعدم انما هو بحسب امتداد وهمى تقدر به الامور نسميه الزمان فان ثبت وجود زمان هو مقدار الحركة لم يمنع حدوثه بهذا الاعتبار وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان لم يتقدم وجود الصانع على وجود العالم بقدر غير متناه لزم حدوث الصانع اوقدم العالم وان تقدم لزم قدم الزمان لان معنى لايتناهى القدر وجود قبليات و بعديات متصرمة لا بداية لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم
متن

٤ والكلام مرتب على اربعة اقسام لان الجسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبائع فمركب والافبسيط والبسيط اما فلكى او عنصرى والمركب اما ممتزج اولا وقد يرسم البسيط بانه الذى يكون جزؤه المقدارى كالكل فى الاسم والحد والمركب بخلافه
متن

٢ من تفسيرى كل قد يعتبر حسيا وقد يعتبر حقيقيا فبالاعتبارين الحيوان مركب والماء بسيط مطلقا والافلاك بالتفسير الاول خاصة والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة بسيط حسا
متن

من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل فى الاسم والحد لاحسا ولا حقيقة كان مركبا باى تفسير فسر وباى اعتبار اخذ والماء لعدم تألفه منها و لمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تألفه منها لاحسا ولاحقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثانى بالاعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لاحسا ولمساواة جزئه الكل حسا لاحقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثانى بالعكس (قال وليعلم ٩) يريد ان اكثر المباحث التى تورد فى الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لامختارا وان الواحد لايصدر عنه الا الواحد اولم تثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة (قال القسم الاول فى البسائط الفلكية ٧) جعل اول المباحث فى ثبات فلك محيط بجميع ماسواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متميزتان لاتتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما و يلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر اولا فان احاط كان هو المحدد اذ اليه الانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما فى جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة اومقارنا لها لاسابقا عليها ليصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب اثبات مايحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعنى الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لاتكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او معه فلا تكون متحددة به وجه اللزوم اما فى البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر واما فى المركب فلان تألفه لايتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقى باحد طرفيه شيأ غير مايلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما فى الحقيقة فيجوز ان يلاقى ذلك الشئ بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة الى جهة وفى هذا نظر لانه انما يستدعى تقدم الجهة على حركة الاجزاء لاعلى نفس المركب و بهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام (قال لا لما قيل ٣) اشارة الى رد وجهين آخرين استدل بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدد ورد بالمنع فان الشكل البيضى اوالعدسى بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت فى القرب من جانب البتة غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لاتكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مالئ لفرج الزوايا ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا ومحدبه بيضيا و يتحرك على قطره الاطول اوعدسيا و يتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل طبيعة المحدد واحدة لما سيجئ فيكون محدبه مستديرا كمقعره قلنا فيكون ذلك استدلالا برأسه لايفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضى سطح يحيط به قوسان متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسى ماهما اعظم وكل منهما ذا ادبي

﴿على﴾

أى معظم مباحث الفصل حكاية عن الفلسفة مبنى على اصول فاسدة اوغير ثابتة متن

٧ وفيه مباحث المبحث الاول فى اثبات المحدد قد سبق ان من الجهات ماهو حقيقى يتوجه اليه بعض الاجسام بالطبع وهو العلو والسفل فلا بد من تحديدهما بجسم واحد كرى محيط بالكل يتحدد بمحيطه القرب و بمركزه البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد فمع احاطة البعض بالبعض يتعين المحيط للتحديد وبدونها كان كل فى جهة من الآخر فلا تكون الجهة به قبله او معه على ان المتحدد بكل منهما يكون هو القرب منه لا البعد واما الكرية فلامتناع تركبه اوزواله عن الاستدارة لاقتضائهما جواز الحركة المستقيمة التى لاتكون الا من جهة الى جهة فينافى كون الجهة به متن

٣ ان غير الكرى انما يحدد القرب دون البعد فانه ممنوع او ان حركته سيما على الجسم المستدير يستلزم وقوع الخلاء فانه لو فرض مقعر المحدد مستديرا ومحدبه بيضيا يتحرك على قطره الاطول اوعدسيا يتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء واما الاحاطة فلان غير المحيط لايحدد سوى القرب وهو ظاهر متن

على نفسه حصل بجسمه و اما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين هف (قال ثم معنى تحديده ٣) جواب سؤال تقريره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض ليكون للارض دخل في التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك ومتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذي الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل اطباقهم على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذي المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي لا جهتها فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطالب للارض الا ترى ان النار لو فرضت قاطعة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق لا من فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها تطلب جهة الفوق يجوز بمعنى انها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق و بعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلي مركزه تحت كالمقعر فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فتكون الاشارة من مقعره الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت (قال تنبيه ٢) لا خفاء في ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والانجاز ان تنتهي اليه الامتدادات وتتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر و ان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا الى الطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم تمتنع على العناصر لتحقق الجهات دونها و لم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح ولا اللين والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر ففي المحدد خاصة دون سائر الافلاك فانهم تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع المثلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها

٣ الجهات تعين اوضاعها به والا فالفاعل لا يلزم ان يكون جسما والقابل ليس الا واحدا لان العلو نقطة من الفلك والسفل من الارض لكن فمن حيث انها مركز للمحيط و متحددة به المحيط يتعين مركزه ولا عكس ولهذا لم يكن للارض دخل في التحديد وانما تعين المحيط بالكل لان المحاط قد يمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى وعلى هذا يكون المحدد بالحقيقة هو محدب المحيط ويكون مقعره تحت كما في سائر الافلاك بحسب الاجزاء المفروضة و بعضهم على انه نفس المحيط حتى يكون كله فوق لذاته متن

٢ لما كان عندنا الخلاء ممكنا والاجسام متماثلة والحركات مستندة الى قدرة المختار لم يتم ما ذكروه ولم تمنع الحركة المستقيمة على السموات ولم نثبت ما فرعوا على ذلك من انها لا تقبل الخرق والالتئام و لا الكون والفساد ولا الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحو ذلك وزعم بعض القدماء انها في غاية الصلابة و اليبس والملاسة ولها في تماسها نغمات يسمعها اصحاب الرياضة متن

ارادية لاذاتية يمتنع انفكاكها وزعم جاعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك فى غاية مايكون من الصلابة واليبس والملاسة وهي فى دوراتها يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات متناسبة مستحسنة تقف عندها القوى البدنية وتحير النفوس البشرية (قال المبحث الثانى ٧) قد انجر الكلام ههنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما ينتفع به فى الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر فى خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبه لفساده فيحكى كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم آخر فيه براهينه يسمونه المجسطى فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها ان شاء الله تعالى لا كما وقع فى المواقف فيتعجب من له ادنى نظر فى هذا الفن من قلة اهتمام الحاكى بالمحكى وبتخذ ذلك مغمزا على المتصدى لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وساير الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعنى الشمس والقمر وزحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد ذوى حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة فى الافلاك لا كالحيتان فى الماء بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين فى زمان واحد من جسم واحد واما فى جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان تكون الافلاك لغير المكوكبة كثيرة محيط بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا فى السمويات فضلا لا حاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تستند الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان تكون سبعة بان تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان تفرض دوائر البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة لتنتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع (قال وانه لا كوكب عليه وانه يتحرك ٨) انما جعل ذلك من قبيل زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة فى الافلاك كالحيتان فى المياه لا يقولون بذلك (قال يسمى معدل النهار ٢) لتعادل الليل والنهار فى جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبى العالم وهو الذى يلى شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالى والآخر الجنوبى (قال ويتم دوره فى قريب من اليوم بليلة ٢) انما قال فى قريب لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق (قال ويحرك الكل ٣) يعنى ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التى تحته بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والا فنفى الحركة الوضعية للمحاط بحركة المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط فى ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على ما سيجئ ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة (قال وتحته فلك الثوابت ٢) سمى بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعنى ما عدا السبعة السيارة وتسميتها ثوابت اما لبطء حركتها فى الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على

٧ زعموا ان المحدد تاسع الافلاك يعنى قيام الدليل على وجودا لتسعة وان جوز بعضهم ردها الى الثمانية بل السبعة متن

من المشرق الى المغرب على منطقة متن

٢ وقطبين يسميان قطبى العالم متن

٣ لانها كالجزء منه متن

٢ يتحرك من المغرب الى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه ويتم دوره ستة وثلثين الف سنة اوفى ثلث وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة اوفى خمسة وعشرين الف سنة ومائتى سنة على اختلاف الاراء ثم تحته فلك زحل ثم المشترى ثم المريخ ثم الشمس ثم زهرة ثم عطارد ثم القمر استحسانا فيما بين الشمس والسفليين متن

وتيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاوى والمحوى اذا كانت على مناطق واقطاب باعيانها لانحس باختلاف الحركتين بل انما نحس بحركة واحدة هى مركبة من مجموعهما ان اتحدت الجهة او حاصلة من فضل السريعة على البطيئة ان اختلفت الجهتان والا لم نحس بالحركة اصلا بل نرى ساكنا وايضا يعرف بآلات القياس ان الثوابت لاتختلف ابعادها عن قطبى العالم بل عن نقطة غيرهما واختلفوا فى مقدار هذه الحركة فعلى رأى بطلميوس ومن قبله تقطع فى كل مائة سنة درجة فتتم الدورة فى ست وثلثين الف سنة وعلى رأى المتأخرين تقطع فى كل ست وستين سنة درجة فتتم الدورة فى ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة فى كل سبعين سنة فتتم الدورة فى خمسة وعشرين الف سنة ومأتى سنة ويوافقه رصد مراغة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال فى الآلات اولاسباب لايطلع عليها الا خالق السموات (قال واستدلالا من الكسف ٣) يعنى انهم وجدوا القمر يكسف سائر السيارات وبعض الثوابت مايكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم فى البواقى الا الشمس فانها لايكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بشئ من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسانا لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم فى الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة وقد تأكد هذا الاستحسان بمناسبات اخر وزعم بعضهم انه رأى الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ مأخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد مابين طرفى الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر موضع الناظر فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بآلة لهم تسمى ذات الشعبتين تنصب فى سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالى الشمس دائما لايصلان الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لاقطع فى جانب كثرة الافلاك وانه لايمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه فلا جهة للاعتراض بانه لم لايجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات او فيما بينها (قال وافلاكها الكلية ممثلات ٦) يعنى ان الفلك الكلى لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اى موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين (قال وفى جوف ممثل القمر ٨) يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التى يشتمل عليها الافلاك الكلية وقد ارشدهم الى ذلك ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهر لكونه المحرك للجوزهرين وستعرفهما ومنها مائل القمر وهو فلك فى جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لاينفرز فالجوزهر يماس بمحدبه بمقعر ممثل عطارد وبمقعره محدب المائل المماس بمقعره محدب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون فى ثخن فلك موافق المركز يماس بمحدبه محدب الموافق على نقطة واحدة هى ابعد نقطة عليه من مركز الارض ويسمى الاوج وبمقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة الاولى هى اقرب نقطة عليه منه ويسمى الحضيض فيلزم ورتبقى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظى الوسط بقدر مابين مركزى الموافق المركز والخارج المركز يستدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتى التماس المقابلتين لغايتى الغلظ وهذان الجسمان يسميان بالمتممين

٣ فى البواقى والكواكب السبعة تسمى السيارة والشمس والقمر يسمى النيرين والبواقى المتحيرة منه

٦ لكون مناطقها على منطقة البروج منه

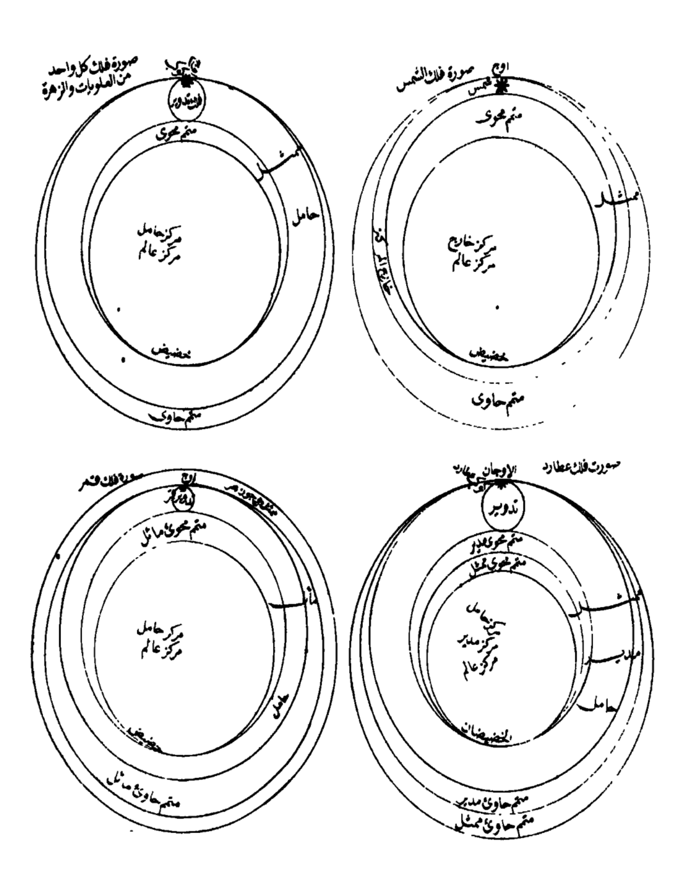
٨ فلك آخر مركزه مركز الارض يسمى المائل ثم فى ثخن المائل وكل من الممثلات الغير القمر فلك شامل للارض خارج مركزه عن مركزها يسمى فى عطارد مديرا وفى باقى المتحيرة حاملا يماس محدبه محدب المائل او الممثل بنقطة تسمى الاوج ومقعره مقعره بنقطة تسمى الحضيض ويبقى الفضل جسمين مستديرين على مركز العالم يسميان بالمتممين يتدرج كل منهما من غلظ بقدر مابين المركزين الى رقة ينتهى عند نقطتى التماس على التبادل بمعنى ان رقة الحاوى منهما عند الاوج وغلظه عند الحضيض والمحوى بالعكس وفى ثخن المدير فلك آخر خارج المركز يسمى الحامل ينفصل عن المدير كالمدير عن الممثل فيكون لعطارد اوجان وحضيضان واربع متممات والمائل فى المتحيرة اسم للحامل ثم فى كل ثخن كل حامل كرة تسمى فلك التدوير احد طرفى قطرها يماس محدب الحامل والآخر مقعره والكوكب مغرق فيه يماس سطحه سطحه والشمس فى الخارج المركز كالتدوير فى الحامل منه

ويكون ذلك التدرج من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوى منهما يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوى عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز فى ثخن خارج مركز آخر كما فى عطارد ومنها التداوير والتدوير كرة فى ثخن الخارج المركز يماس سطحها محدب الخارج بنقطة يسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث يماس سطحاهما على نقطة ولم يعتبر لها ولا للكوكب تقعير بل اعتبرا مصمتين فقوله ثم فى ثخن المائل اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو فى القمر المائل وفى البواقى ممثلاتها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان فى ثخنه التدوير لحمله مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مدير الادارته مركز الحامل وهو الخارج المركز الذى ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل ويكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز واوجان وحضيضان واربع متممات والمائل فى التحيرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير اذا تقرر هنا فنقول للشمس ممثل فى ثخنه خارج مركز فى ثخنه الشمس وللقمر ممثل فى جوفه مائل فى ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه القمر ولعطارد وممثل فى ثخنه خارج مركز يسمى مديرا فى ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل فى ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

(قال المبحث الثالث ٢) لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بنقطتى التقاطع ونقطتى البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوايم فتقع على غاية بعد مابين المنطقتين ويسمى الميل الكلى فبحسب هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين متلاصقين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفى الربع اليها ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقط الاربع وبمقابلاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك الممثلة اثنى عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا مابلغ وسموا من نقطتى تقاطع المنطقتين النقطة التى تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعنى مائل القطب الشمالى اعتدالا ربيعيا والنقطة التى تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة فى جانب الشمال انقلابا صيفيا وفى جانب الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الآخذ فى الشمال الى الانقلاب الشمالى اعنى زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الاخذ فى الجنوب اعنى زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبى اعنى زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعى اعنى زمان قطعها للجدى والدلو والحوت وهذه الاسامى مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن آثروا بقاء الاسماء تيسيرا للامر فى ضبط الحركات (قال وكل من السيارة يقطع هذه البروج على التوالى ٧) اعنى من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهى حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالى اعنى من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعنى بالحركة اجمالا الحركة المركبة التى بها يعتبر انتقال الكوكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثنى عشر فى ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهى السنة الشمسية والقمر فى ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم

٢ ست دوائر متقاطعة على قطبى البروج قاطعة لمنطقتيها على ابعاد سواء مارة احداها تقاطع المعدل ومنطقة البروج ثم فرضوها قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر المثلات ايضا اثنى عشر قسما سموا كل قسم برجا وجعلوا كل برج ثلثين درجة وكل درجة ستين دقيقة وكل دقيقة ستين ثانية وهكذا وسموا النقطة التى تجاوزها الشمس الى شمال المعدل اعتدالا ربيعيا والى جنوبه اعتدالا خريفيا ومنتصف مابين نقطتى التقاطع فى الشمال انقلابا صيفيا وفى الجنوب انقلابا شتويا وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل والثور والجوزاء ربيعا والسرطان والاسد والسنبلة صيفا ومن الجنوب الميزان والعقرب والقوس خريفا والجدى والدلو والحوت شتاء متن

٧ اعنى بحركة من المغرب الى المشرق اما اجمالا فالشمس فى ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهى السنة الشمسية والقمر فى ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمسه وزحل فى ثلثين سنة والمشترى فى اثنى عشرة سنة والمريخ فى سنتين الا شهرا ونصفا والزهرة فى حدود سنة وكذا عطارد كل ذلك على التقريب متن


صورة فلك كل واحد من العلويات والزهرة
صورة فلك الشمس
متمم محوى
ممثل
حامل
مركز حامل
مركز عالم
مركز خارج
حضيض
متمم حاوى
صورة فلك قمر
صورة فلك عطارد
اوج
تدوير
متمم محوى مدير
متمم محوى ممثل
مركز مدير
مدير
متمم حاوى مدير
متمم حاوى ممثل
متمم حاوى مائل
متمم محوى مائل

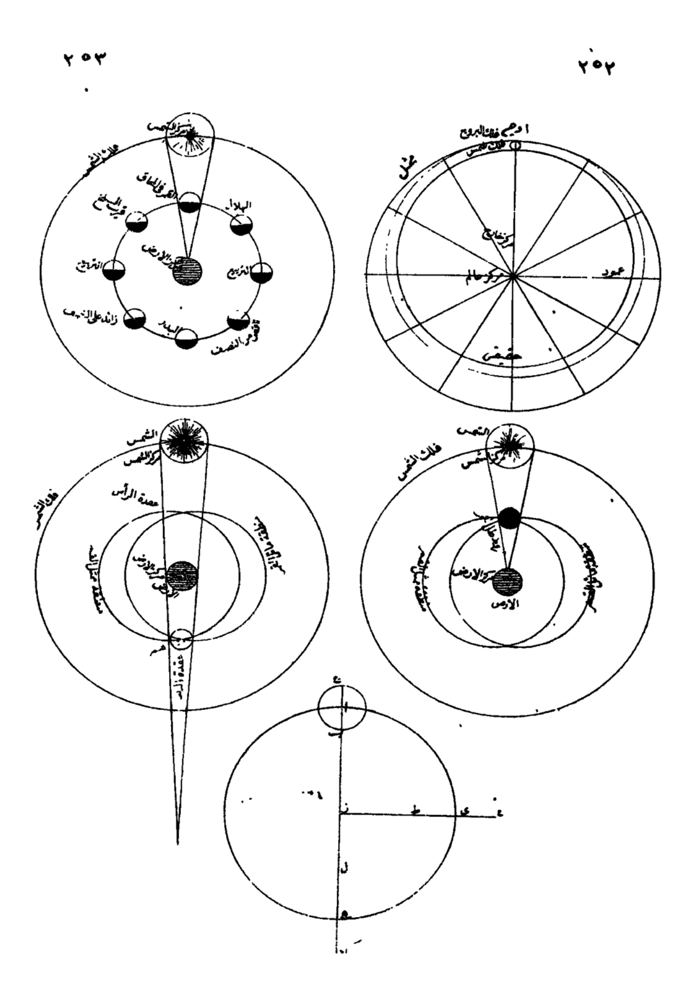
وخمس يوم وهى السنة القمرية وزحل فى ثلثين سنة والمشترى فى اثنى عشرة سنة والمريخ فى
سنتين الاشهر اونصفا وكل من الزهرة وعطارد فى سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما
التحقيق فيعرف من الزيجات (قال واما تفصيلا ٦) اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك
الجزئية الى التوالى اوخلافه فمن الحركة الى خلاف التوالى حركة مدير عطارد حول مركزه على
غير معدل النهارومنطقة البروج وغير اقطابهما ويظهر فى اوج الحامل وحضيضه ويحدث
بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهى فى اليوم
بليلته تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير وكون حركته على
خلاف التوالى وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان فى نقل صاحب المواقف سهوا لم لابد
من التنبه له وهو انه جعل حال مركز التدوير واوج الحامل فى الميزان والحمل المقابلة وانما هى
المقارنة وجعل المدير اسما لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز
التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس فى الصباح والمساء فى الميزان اعظم منه فى الحمل والامر
بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث
دقايق واثنى عشرة ثانية وبها تتحرك جميع افلاك القمر فينتقل الرأس والذنب ولذلك ينسب
اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار
ومنطقة البروج وغير اقطابهما كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقايق ويتحرك بها
الخارج المركز ومركزه ونسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتى الجوزهر
والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالى فمنها حركات الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر
وتظهر فى الاوجات والحضيضات وهى على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم
الى انها بحركته واختار الآخرون كونها حركات الممثلات بذواتها احترازا عن كونها عطلا
والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريك الحاوى للمحوى ليس بلازم ومنها حركات الافلاك
الخارج المراكز سوى مايختص باسم المدير لعطارد وهى فى كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة
وثمانى ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشترى خمس
دقايق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع
وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج
وغير اقطابهما ويظهر فى مراكز تداوير الكواكب الستة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب
ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف
الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهى فى كل يوم لتداوير العلوية اعنى زحل
والمشترى والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبعة وثلثون
دقيقة ولتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقايق ولتدوير القمر ثلثة عشر جزأ واربع دقايق
ولامحالة يكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالى
(قال ويقع للقمر ٣) يعنى لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن
منطقة البروج الا بحسب المائل ولما كان حركة تدوير المتحيرة على غير مناطق حواملها
المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن
منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبى
البروج وبرأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين
المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو فى مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالى
يقع بين نقطة الاعتدال الربيعى وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التى تقطع

٦ فحركة اليوم بليلته الى خلاف التوالى
اعنى من المشرق الى المغرب لمدير
عطارد وعلى غير منطقة العالم
ومنطقة البروج واقطابهما تسع
وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون
ثالثة ولممثله على منطقة البروج
وقطبيها ثلث دقايق وكسر وللمائل
على غير المنطقتين والاقطاب
احدى عشرة درجة وتسع دقايق
والى التوالى لممثلات غير القمر على
وفق الثامن حتى كانها بحركته
وللخارج المركز للشمس على منطقة
البروج دون قطبيها تسع وخمسون
دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة
ولزحل دقيقتان وللمريخ احدى
وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس
ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع
وعشرون درجة وثلث وعشرون
دقيقة كل ذلك على غير المنطقتين
والاقطاب ولتداوير العلوية فضل
حركة الشمس على حواملها ولتدوير
الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولعطارد
ثلثة اجزاء وست دقايق وللقمر ثلثة
عشر جزأ واربع دقايق وهذه فى
تداوير المتحيرة للنصف الاعلى وعلى
غير مناطق الحوامل وفى تدوير القمر
للنصف الاسفل وعلى منطقة الحامل
والمائل فلا محالة يكون النصف
الآخر الى خلاف التوالى منن
٣ ميل عن منطقة البروج بحسب
المائل فقط وللمتحيرة بحسب المائل
اعنى الحامل عنها وبحسب التدوير
عن المائل وكل الميلين يسمى بالعرض
منن

دائرة عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض (قال ونقطتا تقاطع المائل ٦) والممثل بالجوزهرين يعنى بالمائل مائل القمر والا فذلك الخارجة المراكز الخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست فى سطح منطقة البروج لمائلة عنها فلهذا تقاطع الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهرين النقطة التى يجاوزها الكوكب الى شمال منطقة البروج بالرأس والتى يقابلها بالذنب تشبيها بالشكل الحادث بين نصفى المنطقتين من الجانب الاقل بالتنين وجعل الاخذ فى الشمال راسالانه شرف من قبل ظهور القطب الشمالى وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعنى لما اثبتوا فلكا للحركة اليومية واخر لحركة الثوابت وتأملوا فى احوال السبعة السيارة واختلافاتها فحكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وتدويرا وللقمر مائلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا فى الفلكيات انها منتظمة فى حركاتها لايعرض لها وقوف اورجوع اوسرعة او بطء اوانحراف عن سننها فحين ادركوا شيئا من ذلك اثبتوا له سببا لايخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز اوالتدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذى نحن بقربه تكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون فى القطعة التى هى ابعد منه بطيئة وفى القطعة التى هى اقرب سريعة لان القسى المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجنبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما مايكون فى النصف الاوجى من الممثل واصغرهما مايكون فى النصف الحضيضى منه والكوكب لايقطع كل نصف الابقطع مافيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر والحضيضى اقل على تفاوت المسافتين اعنى القسمين من الخارج المركز فترى الحركة فى النصف الاوجى ابطأ وفى الحضيضى اسرع وعند طرفى الخط متوسطة كما اذا تحرك متحرك فى ساعة فرسخين وفى اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلى الربيع والصيف اكثر من مدة فصلى الخريف والشتاء مع ان كلا من المدتين زمان قطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة حامله اعنى النصف الاعلى فى المتحيرة والنصف الاسفل فى القمر ترى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان فى النصف الذى يخالف حركته حركة حامله اعنى اسافل المتحير واعالى القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوى لحركة الحامل وذلك انما يكون فى المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير والحوامل ترى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالى جزأ ويرده التدوير الى خلاف التوالى جزأ فيرى من فلك البروج فى موضعه كانه لايتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزأ والتدوير يرده جزئين مثلا (قال وامثال هذه البيانات ٨) قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما يشاهد ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقديرثبوتها اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذلاضرورة ولابرهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب

٦ والممثل بالجوزهرين والتى يجاوزها الكواكب الى الشمال بالراس والاخرى بالذنب فظهر ان جزئيات الافلاك اربعة وعشرون وكذا بسايط الحركات ومبناه على اعتقاد الانتظام فى السموات مع مشاهدة الكثير من الاختلافات مثل السرعة والبطء بعد التوسط والرجعة والوقوف بعد الاستقامة ولاشك ان من الخارج المركز الذى يتحرك الشمس مثلا حركة متشابهة حول مركزه القوس التى تكون فى النصف الاوجى من الممثل اعظم من التى تكون فى النصف الحضيضى وانها لاتقطع كل نصف الابقطع مافيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر فترى الحركة ابطأ فلهذا كانت مدة الربيع والصيف اكثر مدة من الخريف والشتاء وان الكوكب اذاكان من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة الحامل يرى سريعا واذا كان له فى النصف الاخر فان كانت حركته اقل من حركة الحامل يرى بطيئا وان انتهت الى التساوى وذلك فى المتحيرة لاغير يرى واقفا وان زادت يرى راجعا
متن

٨ ليست استدلالابوجود اللازم على الملزوم كماهو الظاهر بل تحدسا متن


فلك البروج
فلك الشمس
مركز خارج
مركز العالم
عمود
مركز الشمس
الهلال
التربيع
البدر
مركز الأرض
الشمس
مركز الشمس
عقدة الرأس
فلك الشمس
الشمس
مركز الأرض
الأرض

اخر والجواب الهـا مقدمات حدسية حيث يحكم العقـل الجازم بانتظام السموات بثبوتهـا عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به فى امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيمالم يحكم الحدس به كالمجرة ومحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبنى على التدوير او الخارج المركز وان حركات اوجات الممثلات بانفسهـا او بالفلك الثـامن (قال كما تجدسوا ٩) اورد منهـا من الحدسيات المشهورة فيما بينهم استفادة القمر بالشمس ومايترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبـل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقـالته فيكون ابدا المضئ من جرمه الكرى اكثر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضئ و المظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور ويفصل بين مايصل اليه نور البصر من جرم القمر و بين مالا يصل دائرة تسمى دائرة رؤية والدائرتان تتطابقان فى الاجتمـاع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منـه حينئذ ممايلى البصر وهذه الحالة هى المحاق وكذا فى الاستقبـال لكن مايلى البصر حينئذ هى القطعة المضيئة والقمر حينئذ يسمى بدرا وتتقاطعان فى سائر الاوضاع امافى التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما فى غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالى ان كان مايلى الشمس هو القسم الذى يلى الزاوية الحـادة والشكل الاهليلجى ان كان هو القسم الذى يلى المنفرجة واول مايبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البعد بينه و بين الشمس قريب من اثنى عشرة درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن (قال واذا كان القمر ٧) اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستنارة والانارة بالنسبة الى الابصار حين مايكون من شانهـا ذلك بسبب توسط القمر بينهـا و بين الابصـار و ذلك اذا وقع القمر على الخط الخـارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئى ويكون لامحالة على احدى العقدتين الرأس او الذنب او بقربهما بحيث لايكون للقمر عرض مرئى بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلامحالة يحول بين الشمس و بين البصر ويحجب بصفحته المظلم نورها من الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلى او البعض فالجزئى ولكونه حالة تعرض للشمس لافى ذاتهـا بل بالنسبة الى الابصـار جاز ان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا سترت السراج بيدك بحيث يراه القوم وانت لاتراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لآخرين او جزئيـا للكل لكن على التفـاوت واما اذا كان عرض القمر المرئى بقدر نصف مجموع القطرين فيما بين جرم القمر مخروط شعـاع الشمس فلايكون كسوف (قال واذا كان عند الاستقبـال ٣) اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين او بقربهـا بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض تحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصـلى كلا او بعضـا وذلك هو الخسوف الكلى او الجزئى واما اذا كان عرضـه عن منطقـة البروج اقـل من نصـفى القطرين فيماس مخروط الظـل فلاينخسف (قال هذا ولكنهم وجدوا ٩) يعنى انهم وان اثبتوا بحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم وجـدوا فى القمر والخمسـة المتحيرة اختلافات اخر اورثت اشكالات على ما اثبتوا لهـا من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركـة واشكال عرض السفليين فمنهم من تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيـه وادعى صـاحب التحفة حل الجميع وجـه اشكال المحاذاة و التشابه انه اذا تحرك مركز كرة كنقطة (ا) التى هى مركز كرة (ب ح) على محيط دائرة كدائرة (ا د) وكانت تلك الحركة بسيطة

٩ من اختلاف التشكلات نور القمر على حسب اختلاف اوضاعه من الشمس انه فى نفسه مظلم يستضئ بالشمس فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم الينـا وهو المحاق واذا انحرف الينـا من جهة المضئ قدر ما يرى فهو الهلال ثم تزايد الى ان يبلغ الاستقبـال فيصير وجهه المضئ كله الينا وهو البدر ثم ينحرف فياخذ النور فى النقصان الى المحاق متن

٧ عند الاجتمـاع على عقدة الرأس والذنب او بقربهـا بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطريه فيرى جرمه المظلم كله او بعضه على وجه الشمس وهو الكسوف متن

٣ عليهـا او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض انحجب بالارض عن نور الشمس فيرى كله او بعضه على اظلامه الاصلى وهو الخسوف متن

٩ اختلافات اخر تقتضى زيادة افلاك تحيروا فى كيفياتها وكمياتها واوضاعها وحركاتهـا وذلك ان كون مركز التدوير متحركا بحركة الحامل يقتضى ان يكون تشابه حركته وتسـاوى ابعاده ومحـاذاة القطر المار بالذروة والحضيض كلها بالاضافة الى مركز الحامل وقد وجد فى القمر تشـابه الحركة حول مركز العـالم ومحاذاة القطر النقطة من جانب الحضيض بعدها من مركز العـالم كبعد مابين المركزين وفى المتحيرة تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير فى عطارد والحامل فى البواقى وايضا ميل المائل عن الممثل شمـالى فى نصف جنوبى فى آخر فلزم ان يكون مركز التدوير كذلك لكنهم وجدوه ابدا للزهرة شماليا ولعطارد جنوبيا متن

حدثت عند مركز ذلك المحيط وهو (ه) في ازمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا (ا زء ز ه) ويتبع ذلك تساوي قسي المحيط في تلك الازمنة كقسي (ا ء ء ه) ويلزم ايضا ان تكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة (ز) ايضا متساوية في جميع الاوضاع كخطوط (ز ا ز ء ز ه) اذ كل منها نصف قطر دائرة (ا ء ه) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من الكرة المفروضة ابدا محاذيا للنقطة (ز) حتى اذا صار مركز الكرة من (ا) الى (ء) كان القطر مثل (ح ط) واذا صار الى (ه) كان مثل (ك ل) فمركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قدر ولزم ان تكون الامور الثلثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك بل وجد في القمر تشابه حركة مركز التدوير اعني احداث الزوايا المتساوية في الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع في المواقف سهوا ابعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعني نقطة تتوسط مركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج فاتجه الاشكالان ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما محاذاة القطر في المتحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التي بحسبها تتشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كما في القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتي المائل والممثل تقتضي ان تكون احد نصفيه شماليا من الممثل والآخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير في سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما في الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما في الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا فكان انتقاله الى الشمالي وهكذا ابدا وعطارد بالعكس ولابد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه (قال المبحث الرابع ٦) هذه دوائر توهموها بملاحظة السفليات ينتفع بها في استخراج القبلة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي والدائرة عظيمة اوالى وجه الارض فافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اعني طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص بمركز الارض وينفذ في الجهتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفي بقدر ما يقتضيه نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت في فلك الشمس وما دونها اذ لبس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كانا غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احداهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمي الافق افق الاستواء والا فالافق المائل ولا حصر للافاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الرأس والقدم وبقطبي العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء في عدم اطراد التعريف اذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الرأس والقدم اعني حيث ينطبق دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف

* توهموا لكل موضع من الارض دائرة على الفلك فاصلة بين الظاهر منه والخفي سموها دائرة الافق وقطباها سمت الرأس والقدم فان كانا قطبي العالم انطبق الافق على المعدل والا كان مقاطعا له اما على زوايا قوائم ويسمى افق الاستواء او غير قوائم ويسمى الافق المائل واخرى مارة بسمتي الرأس والقدم وقطبي العالم سموها دائرة نصف النهار وقطباها نقطتا المشرق والمغرب متن

المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منهما والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين يصل اليهما فوق الارض وغاية انحطاطهما وذلك اذا وصلت اليهما تحت الارض (قال وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض ٣) بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احداها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبهاتين الدائرتين تصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين وتسمى المعمورة والربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها (قال وسموا من دائرة نصف النهار ٧) عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الرأس ولا محالة تساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب ففي افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم المار تسمى الرأس والقدم يقع على معدل النهار ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية اعني تسعين وفي غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي او الخريفي والقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في المغرب واعتبر اليونانيون من المغرب لكونه اقرب نهايتي العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطلميوس الجزائر الخالدات الواغلة في البحر وبينهما عشر درجات وهي قريبة من مائتين وعشرين فرسخا (قال وقسموا المعمورة ٨) لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة وافرة لفرط الحرارة ولم يكن حوالي القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة وقع معظم العمارة في الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد فاعتبر وافي الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الاطول اعني نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي وكل من الاقاليم ينحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شيء بانصاف الدفوف ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث الارض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون الا عشرا والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة (قال ففي خط الاستواء ٦) اشارة الى نبذ من خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما البقاع التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما تقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت الشمس بالنهار في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب الى المشرق ابطأ فتديرها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع

٣ فانقسمت بالاولى ويسمى خط الاستواء الى جنوبي وشمالي وبالثانية الى ظاهر وخفي والمكشوف احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة وبالثالثة الى شرقي وغربي متن

٧ وما بين سمت الرأس البلد ومعدل النهار عرض البلد ومن معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في الغرب بطول البلد متن

٨ سبع قطاع موازية لمعدل النهار ممتدة من المشرق الى المغرب سموها الاقاليم السبعة متن

٦ يكون دور الفلك دولابيا والليل والنهار متساويان ابدا ويسامت الشمس رؤسهم في الاعتدالين وهو صيف ويبعد في الانقلابين وهو شتاء فيكون الفصول ثمانية وفي عرض تسعين يكون رحويا ونصف الفلك ظاهرا ابدا والنصف خفيا والسنة يوما وليلة وفي الافاق المائلة يكون الدور حمائليا والقسي الظاهرة من المدارات الشمالية اعظم اذا كان العرض شماليا فيكون النهار اطول اذا كان الشمس في البروج الشمالية وبالعكس في الجنوبية وبحسب تفاوت العروض يكون تفاضل القسي وتفاوت الليل والنهار . متن

واذا انتقلت با لميل الى النصف الحضيضى كانت الحركة الثانية اسرع فتبعد ها الحركة الاولى ابطأ فتتفاوت الحركتان فى نصفى مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس رؤسهم فى السنة مرتين مرة فى اعتدال رأس الحمل ومرة فى اعتدال رأس الميزان لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة فى انقلاب رأس السرطان واخرى فى انقلاب رأس الجدى ولكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتاآن وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فتكون فصولهم ثمانية كل منها شهر ونصف تقريبا واما فى عرض تسعين اعنى حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولايبقى فى الافق مشرق ولامغرب متميزين بل فى جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولانصف النهار ايضا بل فى جميع الجهات يمكن ان تبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدى الظهور اعنى الذى يكون من معدل النهار فى جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدى الخفاء فالشمس مادامت فى النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهار اومادامت فى النصف الخفى منه يكون ليلا فتكون السنة كلها يوما وليلة ولاتفاضل الامن جهة بطء حركة الشمس وسرعتها واما فى المواضع التى يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حمائليا لميل المعدل عن الافق فى جهة القطب الخفى وميل الافق عنه فى جهة القطب الظاهر ولهذا سميت بالافاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة ويماس البعض ولايقاطعه اعنى الذى يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وماهو اصغر منه الى القطب ابدى الظهور فى جانب القطب الظاهر وابدى الخفاء فى جانب القطب الخفى واما التى يقاطعها الافق فان كانت فى شمال المعدل كانت القسى الظاهرة اعظم فى العرض الشمالى واصغر فى العرض الجنوبى والقسى الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس فى البروج الشمالية اعنى من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل فى العرض الشمالى لكون القسى الظاهرة اعظم وكان اقصر فى العرض الجنوبى لكونها اقصر واذا كانت فى البروج الجنوبية اعنى من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اى كان النهار فى العرض الشمالى اقصر وفى الجنوبى اطول لما عرفت وان كانت المدارات التى يقاطعها الافق فى جنوب المعدل كانت القسى الظاهرة اعظم فى العرض الجنوبى واصغر فى الشمالى فعند كون الشمس فى البروج الشمالية كان النهار اقصر فى العرض الشمالى واطول فى الجنوبى وعند كونها فى البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التى تليه وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفى والمدارات التى عنده فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزائد النهار وتناقص الليل الى رأس المنقلب الذى يلى القطب الظاهر وتناقص النهار وتزائد الليل الى رأس المنقلب الآخر ويكون لنهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدى وبالعكس (قال خاتمة ٢) يريد ان اكثر ماذكروا من عظم امر السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها مما يمكن ان يشهد به الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لامختارا وذلك فى غاية الفساد وجعلوا له فرعا هو تأثير الحركات والاوضاع فيما يظهر فى عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الالحاد ثم انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم انا نشاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كدا والمشترى ابيض والمريخ احمر وانهم

٢ لاشك ان خلق السموات اكبر دلالة مافيها من العجايب على القدرة البالغة والحكمة الباهرة اظهر الا ان ابتناء ذلك على نفى القادر المختار وفى استناد الحوادث الى مايتعاقب من الحركات والاوضاع تعطيلا للصانع تعالى وتقدس ثم انهم وان ذهبوا فيمايشاهد من اختلاف الالوان الى ان زرقة متخيلة فى الجو وسواد القمر عدم اضاءة وكدرة زحل وبياض المشترى وحمرة المريخ اختلاف فى الاضواء وفيمايقال من اختلاف طبايع الكواكب والبروج الى انه راجع الى الاثار بحسب الحركات والاوضاع الا انهم اضطروا فى اختلاف الاجزاء منطقة وقطبا ومركزا الكواكب والتدوير ونحو ذلك الى جعله عائدا الى الاسباب الفاعلية ولايتأتى ذلك على القول بالموجب لاستواء نسبته الى الكل فلزمهم الرجوع الى القادر المختار والعجب انهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات على هذا النظام ازلا وابدا يجعلونها ارادية تابعة لتعاقب الارادات الجزئية من نفوس فلكية على ماسيأتى

متن

يجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا فى سائر السيارات ودرجات البروج على مابين فى كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة فى الجو لا محققة فى السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه ومايشاهد فى المجرة ليس اختلاف الوان بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب او الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الآثار سببا فى عالم العناصر بحسب مايحدث لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم تعين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب او اندر ويرفيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشابه الاسباب القابلية لاينافى اختلاف الآثار لجواز ان يكون ذلك مستندا الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلايتأتى هذا الاختلاف وان كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع مابنوا من اصول علم الهيئة على نفى الفاعل المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا الى مشية القادر المختار فلايثبت ماابتنوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية واقعة بارادات جزئية من النفوس الفلكية على ماسيأتى مع انا قاطعون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف او تنقطع بمقتضى الارادة ولايلزم ان تستمر على وتيرة واحدة (قال القسم الثانى فى البسايط العنصرية ٩) المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء والماء والارض لان الشواهد الحسية والتجربة والتأمل فى احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاجسام العنصرية بسايطها ومركباتها لاتخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد فى البسايط مايشتمل على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع فى كل بسيط عنصرى فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض ومبنى ماذكروا فى بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع كما يقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او على لوازمها كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لابد فى تركيب الممتزجات من لطيف او كثيف فاللطيف اما بحيث يحرق مايلاقيه وهو النار اولا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء اولا وهو الارض او يقال لابد فيه من قبول الاشكال وجمع وتفريق للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتعويل على الاستقراء ولابن سينا فى ذلك كلام طويل اورده الامام فى المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلى فقد حاول مالايمكنه الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولامنحلة اليها فلاجرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة (قال ولم يقو الاشتباه ٧) يعنى ان للفلاسفة فى كمية العناصر اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا والبواقى بالاستحالة قيل النار وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار ومنهم من جعله اثنين قيل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلثة قيل النار والهواء والارض وانما الماء هواء متكاثف وقيل الهواء والماء والارض وانما النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة تعارض الاستقراء الصحيح فتدفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقو الاشتباه الافى امور ثلثة

٩ وفيه مباحث المبحث الاول لما وجدوا الاجسام العنصرية لاتخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة من غير اقتصار على واحدة اواجتماع لثلثة ذهبوا الى ان العناصر اربعة بحسب الازدواجات الممكنة حار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء وبارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وبنوا طرق الحصر على هذه الكيفيات الاربع ولوازمها مثل الخفة والثقل على الاطلاق او الاضافة ومثل الاجتماع والافتراق بسهولة او عسر والتعويل على الاستقراء . متن

٧ الا فى وجود كرة النار ثم فى يبوستها وفى حرارة الهواء والاستدلال بالآثار ضعيف لامكان اسباب اخر وبان النار لو كانت حارة رطبة لكانت هواء والهواء باردا رطبا لكان ماء اضعف لامكان الاشتراك فى اللوازم سيما المختلفة بالشدة والضعف . متن

الاول وجود كرة النار فانه لاسبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون مايشاهد من الشعل و لنيران هواء اشتدت حرارته لاعنصرا برأسه الثانى يبوسة النار بمعنى عسر قبول الاشكال وتركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة و المشاهدة و لامجال لهما فى النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التى على وجه الارض ومظاهراتها بخلاف ذلك والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبات و النار الصرفة فى غاية الحرارة فيلزم ان تكون فى غاية اليبوسة ضعيف لان افناءها الرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول الاشكال وتركها غير مسلم بل انما تفنى البلة والاجزاء المائية وماهو كذلك لايلزم ان يكون يابسا فى نفسه كما فى الهواء الصرف الثالث حرارة الهواء فانه لادليل على اثباتها فى الهواء الصرف عن انعكاس الاشعة الا يرى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا ومايقال ان ذلك بسبب مجاورة الباردين اعنى الماء والارض مع زوال المانع اعنى انعكاس الاشعة فغير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء و بان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففى غاية الضعف لان الاشتراك فى اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات ببعض تلك المختلفات لايوجب اتحاد الملزومات فى الماهية (قال ثم جعلوا ٤) يعنى ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية اعنى المسماة بالمواليد اعنى المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء و فيضان حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتأدى بحسب مايتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء متخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا فى القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية و بقى اجزاء ارضية ومعلوم انه لابد من اجزاء نارية تفيد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية حافظة تحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ ربما لايبقى تلك الاسباب لكونها على التقضى والزوال وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شأن الحرارة تفريق المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لابد للتجاور والاجتماع بين الجزء النارى وغيره من سبب يستديم بقائهم التأثير والتأثر فلم لايكون هو المانع من تفريق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لايجوز ان يكون الطبخ والنضج بحرارة الاجزاء الهوائية او الفايضة من الاجرام السماوية من غير جزء نارى وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس ولو سلم ماذكر فيما شاهد تركيبه وتحليله فلايدل على ان جميع المركبات كذلك (قال المبحث الثانى ٢) زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هى بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب الخارجة والاستعدادات يجوز ان تزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض فكل من الاربعة ينقلب الى مايجاوره فتقع ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والماء والثانى بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعنى انقلاب هذا الى ذلك وبالعكس فالانواع الاولية ستة

٤ هذه الاربعة اركان المواليد منها التركيب واليها التحليل لما يشاهد من انه اذا اجتمع الارض والماء مع تخلل الهواء وافاضة حرارة من السماء تكون النبات وصار مادة لتكون الحيوان و انه اذا وضع مركب فى القرع والانبيق تصاعد منه جزء هوائى وتقاطر مائى و بقى ارضى ولابد من النارى لتعين على حدوث الصورة الحافظة للتركيب الحاصل بالاسباب المقتضية وضعفه ظاهر متن

٢ كل من الاربعة ينقلب الى المجاور بخلع صورة ولبس اخرى ويسمى الكون والفساد ففيما بين النار والهواء ظاهر وفيما بين الهواء والماء كما فى غليان الماء وحصول القطرات على الاناء المكب على الجمد وفيما بين الماء والارض كما فى تسييل الاحجار بالحيل وانعقاد مياه بعض العيون احجارا فهذه ستة انواع واذا اعتبر فيما بين غير المتجاورين حصلت اربعة بواسطة واثنان بواسطتين متن

والتي بوسط اربعة و بوسطين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية و يشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشتباه الا في انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان يكون للرشح اولانجذاب الابخرة اليه على ماقال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما زالت سخونتها لمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت و جتمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان للرشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الا في مواضع الرشح على ان الرشح انما يتوهم في الاناء المملو بالجمد دون المكبوب عليه والثاني بانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء الحار الصيفي بل لابد من ان يتبخر و يتصعد ولو سلم فينبغي ان ينفد او ينقص بالنزول فلا تعود قطرات لا لما بعد ازالتها ولو ادعى انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان تكون في زمان اطول والوجود بخلافه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء (قال المبحث الثالث ٧) لما كانت النار شديدة الاحالة لما جاورها لما في جوهرها من قوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت لها طبقة واحدة وهي صحيحة الاستدارة بحدبها ومقعرها لبقائها على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار عبارة عن هواء مسخن بحركة الفلك فلا محالة ترق في الموضع القريب من القطب لبطء الحركة وتغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد تحركه تبعية لاسباب خارجة وقد استدلوا بما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة النار تتحرك بحركة الفلك وانما لم يتحرك الهواء تبعا للنار لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلازم جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو ملازم له ملاصق به طبعا فيتبعه في الحركة ورد بان الفلك متشابه الاجزاء وكذا النار الملاقية له لكونهما بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كما له مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فحدبه صحيح الاستدارة على الرأي الاصح لملاصقة مقعر النار لا مقعره لما يرى من امر المياه والجبال والوهاد وله اربع طبقات احديها الدخانية المجاورة للنار يخالطها اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان الدخان لمخالطته الاجزاء النارية وتصعده من اليابس من حيث انه يابس يكون اخف حركة و اشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جدا لمخالطة الابخرة الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطارح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ آثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احديها الغبرية التي انكشفت بعضها عن الماء وتجففت بحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا وجعلها صاحب المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والاحاطة عن الطبقات وجعل الهواء ثلثا اعلاها المختلطة من النارية والهوائية وتحتها الزمهريرية وفسرها بالهواء الصرف وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية والمائية ولا ادري كيف خفي عليه ان ما تحت الاعلى مع بعده عن مجاورة الارض والماء لا يكون زمهريرا وان الزمهرير لا يكون هواء صرفا (قال وهي ٢)

٧ للنار طبقة واحدة شديدة القوة على الاحالة صحيحة الاستدارة بسطحيها الا عند من يجعلها هواء يتسخن بحركة الفلك متحركة بالتبعية لما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ولا كذلك حال الهواء مع النار لسهولة انفصاله برطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها وقد يحتج بان لكل جزء منها جزأ من الفلك بمنزلة المكان الطبيعي و يعترض بان ذلك مع تشابه اجزائها وكذا اجزاء الفلك غير معقول والهواء صحيح الاستدارة محدبه لا مقعره وله اربع طبقات الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية الشديدة البرودة بمجاورة الابخرة ثم المتسخنة بانعكاس الاشعة والماء طبقة واحدة والارض ثلث طبقات المنكشفة للاشعة ثم الطينية ثم الصرفة متن

٢ مع الماء بمنزلة كرة واحدة وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من التضاريس الا ان ذلك بالقاسر و لم تعد الى الكرية لما في طبعها من اليبوسة وما يقال ان ذلك لا يقدح في كريتها معناه في كريتها بحسب الحس والا فالكرية لا تقبل الشدة والضعف متن

اى الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة من كرهاش كر العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لايقدح فى كريتها معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها الان نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ماذكره بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيها اقل من ذلك لانها لاتقبل الشدة والضعف لان معناها ان تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لابمجرد التقريب (قال والذى تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض ٢) لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف يعنى ان حيزه الطبيعى ان يكون فوق الارض وتحت الهواء والسبب فى انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها احر لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى البروج الجنوبية واوجها فى الشمالية وكونها فى القرب اشد شعاعا من كونها فى البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف ولاخفاء فى ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد فى السراج وعلى هذا تنتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الآخر وتكون العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع فى الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الارض فتبلغ الحرارة الى حد النكاية والاحراق ولا البعدان فى الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية والتفجيج وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار فى ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجة فتنحدر المياه اليها بالطبع وتبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الازلية فان ارادوا بذلك ارادة الله ان يكون ذلك مستقرا للانسان وسائر الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا فى زمرة المهتدين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لاموجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لايوجب العلم بالجزئى من حيث هو جزئى ولا الفعل بالقصد والاختيار (قال والعمدة فى كرية الكل ٩) فقد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض فى الوسط بمعنى ان وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها وانها لاتتحرك لامن المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمى بادلة مذكورة فى كتب الهيئة تفيد الانية وبحسب النظر الطبيعى بما يفيد اللمية على ماذكر فى علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لايختلف وان الارض ثقيل مطلق فتكون تحت الكل وهو ما يلى مركز محدد الجهات واذا كانت فى حيزها الطبيعى لم تتحرك عنه ولا اليه وان فى الارض مبدأ ميل مستقيم على مايرى فى اجزائها فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير لتضاد الميلين فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانها لاتفيد كونها كذلك فى الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لاتبقى على الكرية ولا فى الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة فى مواضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كريا ساترا بتقببه لاسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر فى البحر وليس كذلك لانه يظهر له رأس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا ويتحقق ذلك بان توقد نيران على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض فى الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب فى بعض البقاع اصغر لبعده عن السماء وفى البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض

٢ ولم يذكروا لانكشاف البعض شيئا يعول عليه سوى العناية الالهية فان ارادوا ظاهرها فقد اهتدوا لكنهم يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل متن

٩ بما علمنا وفى كون الارض فى الوسط ثقلها المطلق وفى سكونها انها فى حيزها مع انتفاء الميل المستدير لوجود المستقيم وقد يستدل على كرية الماء برؤية السائر فى البحر اعالى الجبال قبل حضيضاتها وعلى توسط الارض بعدم تفاوت الكواكب فى الصغر والكبر بحسب البقاع وعلى كريتها بكون طلوع الكواكب وغروبها وارتفاع القطب وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع وكانه تحدث والافبعد تسليم انتفاء سبب آخر لايفيد حقيقة الاستدارة والتوسط متن

بانه لوكان امتدادهما الطولى اعنى مابين المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع الكواكب
على سكانهما وكذا غروبها عنهم فى آن واحد وعلى تقعير لكان الطلوع على المغربيين قبله
على المشرقيين فى مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيهما ليس كذلك بل الطلوع والغروب
للمشرقيين قبلهما للمغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها
لان اوساطها انما تتفق فى آن واحد لامحالة وهى مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت
للمغربى بعد مضى ساعتين كانت للمشرقى بعد مضى ثلاث ساعات ان كان مابين نصفى
نهاريهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما المتفق العرض الف ميل وعلى هذا النسق يتعين
التحديب ولوكان الامتداد العرضى اعنى مابين الجنوب والشمال على استقامة لبقى ارتفاع
احد القطبين وانحطاط الآخر على حاله بالنسبة الى السائر كم سار اوعلى تقعير لانتقص ارتفاع
القطب الظاهر وانحطاط الآخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس
للسائر الى جهة القطب الخفى والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالى وانحطاط
الجنوبى للواغلين فى الشمال وبالعكس للواغلين فى الجنوب بحسب وغولهما فتعين التحديب
فى هذين الامتدادين وكذا فى سائر الامتدادات التى فى سموت بين السمتين لتركب الاختلافين
حسب مايقتضيه التحديب دون الاستقامة اوالتقعير واذ ثبت استدارة القدر المكشوف حدس
منه ان الباقى كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيا
على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ماذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب
معين ولايتم الااذا بين انتفاء سبب آخر ولوسلم فماذكر لايفيد الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون
الحقيقة ولامحيص الابالرجوع الى ان ذلك تحدس كما فى استضاءة القمر بالشمس (قال القسم الثالث۲)
بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعنى الفلكية والعنصرية شرع فى قسمى مباحث
المركبات اعنى التى لامزاج لها والتى لها مزاج وقدم ذلك لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام
تركيبه ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين اوثلثة وجعله ثلثة انواع لان حدوثه امافوق
الارض اعنى فى الهواء واما على وجه الارض واما فى الارض فالنوع الاول منه مايتكون من البخار
ومنه مايتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هى
البخار ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية وهى الدخان فالبخار
المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية
فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فيجمد السحاب
قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا اوبعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب
بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والافكبيرا غير مستدير فى الغالب وانما يكون البرد فى هواء
ربيعى اوخريفى لفرط التحليل فى الصيف والجمود فى الشتوى وقد لايبلغ البخار المتصاعد الطبقة
الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة
الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد
من غير ان يتصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد
اوالضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء
حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار
سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقى الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول
وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونارية
لطيفة هى البرق اوكثيفة هى الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار كما

۲فى المركبات التى لا مزاج لها وهى
انواع النوع الاول مايحدث فوق
الارض البخار المتصاعد قد يلطف
فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية
فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر
مطرا وربما يصيبه برد قبل تشكله
قطرات فينزل ثلجا اوبعده فبردا وقد
لايبلغ فيصير ضبابا ان كثر ونزل صقيعا
اوطلا ان قل وتكاثف ببرد الليل وربما
ينعقد البخار الكثير سحابا ماطرا بتكاثفه
بالبرد وان يتصعد الى الزمهريرية لمانع
وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحتبس
فى السحاب فيمزقه بعنف الى فوق
ان بقى على حرارته والى تحت ان اصابه
برد فيحدث من تمزيقه ومصاكته اياه
صوت هو الرعد ونارية لطيفة هى
البرق اوكثيفة هى الصاعقة
وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول
الى كرة النار فيرى كانه كوكب انقض
وهو الشهاب وقد يدوم احتراقه فيقع
على صورة ذؤابة اوذنب اوحية
اوحيوان له قرون فيدور بدوران الفلك
وقد ينزل اشتعاله الى الارض
وهو الحريق متن

يشاهد عند وصول دخان سراج مطفئ الى سراج مشتعل فيسرى فيه الاشتعال فيرى كأنه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق و يدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذؤابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب و يدور مع النار بدوران الفلك اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذالم ينقطع اتصال الدخان من الارض و نزل اشتعاله الى الارض يرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق (قال وقد تتكاثف الادخنة ٢) اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد و ينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها فيتموج الهواء فتحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة بحركة الفلك فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع فى المواقف من انها تصادم الفلك اى تقاربه بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان يقطع الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يجاورها حتى يصادم الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع فى جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان يفتر وبالجملة فالمتموج من الهواء هو الريح باى سبب يقع واما الزوبعة والاعصار اعنى الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة تلاقى الريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد النزول فيعارضها فى الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها فتهبط ملتوية والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القالعة الاشجار و المختطفة السفن من البحار وما تواتر من تخريبها المدن وما ورد من النصوص القاطعة فى ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار غاية ما ذكروه لو ثبت بيان الاسباب المادية (قال وقد يحول ٩) يشير الى سبب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا مترصصة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع فى مقابلة القمر فيرى فى ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه و يرى فى كل واحد من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذى وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضئ منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضئ فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا تؤدى شكل المرئى بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدى كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء و بين المرئى واحدة وانما لا يرى السحاب الذى يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى فى ضوء القوى كاجزاء الهباء المتفرقة فى الصحراء واكثر ما تحدث الهالة عند عدم الريح فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تأتى من تلك الجهة و ببطلانها بثخن السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة المذكورة احداهما تحت الاخرى ولا محالة تكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه رأى سبع هالات معا واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس فى الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان فى خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية و كان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذى وراءه شيء ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت

٢ المتصاعدة بالبرد فتنزل بطبعها او برد حركة الفلك اياها عند وصولها الى كرة النار فيتموج الهواء وهو الريح و قد يلتقى ريحان من جهتين فيستديران فتحدث الزوابع واما ما فى الرياح من اختلاف الاحوال واشتداد الاهوال بحيث يقلع الاشجار ويختطف السفن من البحار مع ان رجوع الدخان ينبغى ان يكون على استقامة كالبخار فلم يتكلموا فيه بشيء يعول عليه ولم يتشرفوا من مرسل الرياح بنفحات الرجوع
متن

٩
اليه بين القمر والبصر غيم رطب رقيق ابيض متصغر الاجزاء تتفق اجزاؤه او ضاعها فينعكس ضوء البصر من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر فيؤدى كل جزء ضوء القمر فيرى دائرة بيضاء تامة او ناقصة و تسمى الهالة وقد تتضاعف وقد يحدث مثلها للشمس و تسمى الطفاوة واذا وقع مثل تلك الاجزاء فى خلاف جهة الشمس حصل فيه من انعكاس شعاع البصر قوس جانبها الاعلى احمر ناصع والاسفل ارجوانى والاوسط كراثى و يسمى قوس قزح
متن

بمركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كان القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حمرة في سواد وهو الارجواني ويتولد بينهما كراثي مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضي ان يتدرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها من بعض على ان تولد الكراثي انما هو من الاصفر والاسود فلا يلتبس له مع الاحمر والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان (قال وقد شاهدت ٢) ذكروا ان القمر قد يحدث على الندرة قوسا خيالية لا يكون لها الوان لكني قد شاهدت بتركستان في سنة ثلث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر قوسا على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن الوانها في ضياء صفاء الالوان الشمسية واشراقها بل اكشف وكان ذلك في ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق (قال النوع الثاني ما يحدث على الارض ٣) مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثر لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثير الرخاوة دفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلا من التلال ثم تحجر او بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتحفر اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل او يحصل من تراكم عمارات تخربت وقد يرى بعض الجبال منضودة ساقا فساقا كانها ساقات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد سال على كل ساق من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثر الجبال ويكون الحفر ما بينها باسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (قال النوع الثالث ما يحدث في الارض ٧) قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت الارض بخار ودخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الارض بالتحصيف بغتة ولا شك ان البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج (قال وربما ينقلب البخار ٢) اشارة الى اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلبت مياها الشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجري

٢ مثل ذلك للقمر في ليلة رشية الجو الا انه كان اصغر كثيف الالوان قريبا من تمام دائرة متن

٣ قد يصادف الحر العظيم طينا كثير الرخاء فينعقد حجرا وتحفر الرياح والمياه اجزاءه الرخوة فتبقى الصلبة مرتفعة هي الجبال وقد يتكون من تراكم عمارات تخربت ومن غير ذلك ثم اصلا بتها تبقى فيها الابخرة ولقلة تسخنها بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء فتكون المعادن والسحب والعيون متن

٧ قد يحتبس فيها بخار او دخان او نحو ذلك ووجه الارض متكاثف فيتحرك ويحرك الارض وربما يشقها فتحدث الزلازل وقد يكون معها نار محرقة واصوات هائلة متن

٢ ماء فتنشق الارض عيونا جارية ان كان لها مدد والا فراكدة وربما يفتقر الى ان ينكشف عنه ثقل التراب فيظهر آبارا وقنوات جارية وللثلوج والامطار اثر ظاهر في ذلك متن

على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع مانع بعد شدة فمدّا وعلى التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا وانفذ فعمت اليه حدث منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها (قال ثم انهم يعترفون ٤) يعني ان ماذكر في الاثار العلوية اى التي فوق الارض والسفلية اى التي على وجهها ونحتها انما هو راى الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باسناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد لمثالها كما يرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها ومن البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الاثار الى ما ذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين لبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان في جملة ماذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه وينيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يكفي فيها ماذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا في الصيف اصحبوا واحدا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار متهللا متضرعا في اثناء ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك الشهوات ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظل اولئك السفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما تستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي ينفتح به القيد من الحديد على قوايم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمري ان النصوص الواردة في استناد امثال هذه الاثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور (قال القسم الرابع ٧) شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج واقسامه وثلثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة للممتزج اعني المعدن والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة وانما آثر في تفسير المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء

٤ بان ما ذكروا في الآثار العلوية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة وربما يصير يقينا بالنسبة الى بعض الاذهان لمعونة القرائن وانه لا يمتنع تكونها باسباب اخر وان بعض ما ذكروا من الاسباب ناقص يفتقر الى تأثير من القوى الروحانية وفيما يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والاحجار في امر الرياح والامطار ما يشهد بان لا مؤثر الا الله ولا خالق سواه متن

٧ في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الاجزاء جدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل هي المزاج واعتبر تصغر الاجزاء لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة الا انه في الامتزاج بالمماسة وهي تكثر بتكثر السطوح التابع لتكثر الاجزاء والمراد بالعناصر اوبعضها اذ لا امتزاج عن البعض عند الجمهور فلابد من الكون والفساد ليحصل النار وبالقوى الكيفيات عند الاطباء والصور النوعية عند الفلاسفة حيث ابتوها وجعلوا الكيفيات واسطة في فعلها لا فاعلة لان تفاعل الكيفيتين ان كان معا كان الشئ مغلوبا عن شئ غالبا عليه وان كان على التعاقب كان المغلوب عن الشئ غالبا عليه وبالعكس واورد مثله على توسط الكيفية فان اجيب بان المراد ان هذه معدات والمؤثر امر مفارق موجبا كان لم يكن الاعتداد للزوم

بقوله المنكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة مما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية ذلك فوت حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اى حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط ان يكون الاقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يتسخن بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه على ماسيجيء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز واوذكر بدلهما الملموسة لكفى وحسن التحديد وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هى المزاج فسلك طريق التعريف مصرفا الى طريق التفريع وحينئذ فالشرطية اعنى قوله اذا تفاعلت الخ ان كانت صفة العناصر وقع تكرار لاحاجة اليه وكان قوله هى المزاج اجنبيا لايرتبط بماسبق الا بان يجعل صفة كيفية متشابهة فيذكر المحدود في الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع في معرض الجزاء اجنبيا لامعنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الخ اخذ في طريق التفريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ماهو ظاهر نظر الصناعة وفي التفريع الى العناصر بواسطة القوى التي هى الكيفيات والصور النوعية على ماهو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل فيدخل في التعريف توابع المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها بقيد المتشابهة تعسيرا لها بما فسروا به المتوسطة تعسف على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم لابد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس الارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لاخفاء في انه في الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهى تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل لتصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا في تأثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار الحجاز لاتحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بوسط او وسايط فالبعيد لاينفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وحينئذ فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التأثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيتأثر بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه لابد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها فائدة لايتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لاتترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تخلخل في الاجزاء وحرارة فوق ما في الهواء فعلى هذا لابد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد اذ لاينزل من الاثير الا بالقاسر ولاقاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لامحالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هى الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ ثبت عنده الصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بماسبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان تحيل مادة العنصر الآخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لايجوز ان يكون هو المادة لان شانها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اى كسر

اومختارا لكون لجري العادة او بان المنكسر سورة الكيفية وهو يحصل بنفس الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الشديد الحرارة بماء بارد بل فاتر بل اقل حرارة اجيب بانه في جانب الاخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لاصورة تقتضي انكسار سورة البرودة كما في امتزاج الماء الحار بالبارد وان الجزم ان ذلك ليس بالفعل والانفعال بل بزوال الكيفيتين وحدوث المتوسطة بسبب مفارق لزم مثله في المزاج وان جعل الكاسر الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء ظهر انه ليس يلزم كون الفاعل صور البسايط الممتزجة ولاشبه باصولهم انه صورة المائية بتوسط الحرارة العارضة فان صورة كل من العناصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية ذاتية كانت اوعرضية فعلية او انفعالية ومادته تنفعل كذلك ولهذا لايلزمهم ما لزم القائلين بتفاعل الكيفيات انفسها من انفعال الفعلية وفعل الانفعالية فان قيل نحن نعلم قطعا ان المنكسر عند الامتزاج هو حرارة النار وبرودة الماء مثلا قلنا نعم بمعنى انها تنعدم وتحدث المتوسطة واما الذي يتأثر ويتغير من كيفية الى كيفية فهو المادة لاغير وكما لايمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية لايمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لابرودته والمراد بتشابه الكيفية تماثلها في كل جزء مركب او بسيط بحيث لاتغاير الا بالعدد فلوكانت هى الكيفيات العنصرية بعينها وكانت التشابه في الحس لفرط الامتزاج وعدم التمييز لم يكن هناك فعل وانفعال ولم تحقق كيفية وحدانية بها يستعد المركب لفيضان صورة او نفس عليه مثن

كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشئ مغلوبا عن شئ حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشئ غالبا عليه والغالب على الشئ مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند ما كان قويا لم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا ح واما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا تنكسر سورة الهواء البارد بيبوسة الارض ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعترض بان ما ذكر مشترك الالزام لانه على الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشئ غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فتلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشرطها اقتصر في المواقف على الشق الاول فقال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اى التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اى الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار لايقال الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وح يبطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن في الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية في شئ لانا نقول فح يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لا تكسر البرودة فان زعموا انه ليس ههنا فعل وانفعال اى كسر وانكسار ليلزم وجود صورة كاسرة بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر في المزاج ايضا كذلك فانه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان يقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تنفعل بالذات عن صورته وتكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية والانفعالية عن مجاوره وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعنى الحرارة والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليتين اعنى الرطوبة واليبوسة فان قيل

ان كان فى الفاعلية خفاء فلا خفاء فى ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا الهوائى قلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذى يتأثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لا غير وكذا لا يمتنع انفعالها فى الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة القطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الرابع ان معنى تشابه الكيفية المزاجية فى الكل ان الحاصل فى كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للمتزج مماثل الحاصل فى الجزء الاخر اى تساويه فى الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء النارى كالجزء المائى فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائى والارضى اذ لو اختلفت الكيفيات فى اجزاء الممتزج وكان التشابه فى الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا تتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم تتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل كان هنا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا فى الشفاء وما ذكر فى شرح القانون من ان معنى التشابه فى جميع الاجزاء ان يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج فيه يرد بمخالفة لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور فى كلام القوم (قال فلابد من استحالة العناصر فى كيفياتها جميعا) قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل فى الصورة النوعية للعناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل فى الكيفيات بان تزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء فى ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعنى حدوث كيفية متوسطة متشابهة فى كل جزء بحسب الحقيقة مبنى على جواز استحالة كل عنصر فى كيفية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء النارى من الممتزج فى الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائى والهوائى والارضى على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا فى الماء حيث يستحيل برودة الى الحر من غير تكون وبروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل فى الكل وكان الاطباء تركوا هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادى علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعى واصول الطب فبقى مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد فبيانه فى الكل بيان لجواز الاستحالة فى الكل وتقريره على ما اشير اليه فى النجاة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلابد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك فى نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعى فتعين ان يكون فى الكيفية بان تتغير فتضعف الكيفية التى تناسب الصورة التى تفسد وتشتد التى تناسب الصورة التى تكون ولا نعنى بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكر فى المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة فى جميع اجزاء الممتزج لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعنى زوال الكيفيات الصرفة فى الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها (قال ثم التعريف يتناول المزاج الثانى ٢) اعنى الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت

٢ فما فوقه كما فى الذهب من الزيبق والكبريت ان جعلنا الفاعل فيه صور البسائط على ما يظهر بالقرع والانبيق لا الصور العارضة على المركبات باعداد الكيفية المزاجية

متن

ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسايط العنصرية المحفوظة فى الممتزج على مايظهر بالقرع والانبيق فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائى قاطر وارضى متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان تعد الكيفية المزاجية الاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة فى الشكل كما فى الذهب بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية فلا يدخل فى التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اى صورها او كيفياتها (قال فالمزاج نوع آخر ٢) قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما فى العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة فى كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهى باقية على صورها النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا رأى جمهور المشائين فان قيل لوكانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية فى جميع اجزاء الممتزج لزم ان تكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح جاز تكون المواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسرى فى الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياه مشروطا بالامتزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر باقية على صورها و صرافة كيفياتها وانما تحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا الثانى ان امتزاج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان تخلع صورها ولايكون لواحد منها صورتها الخاصة فتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اى صورة توجد لبعض الانواع الموجودة فى الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار اوالزوال بالكلية اما ان يكون معا اوعلى التعاقب وكلاهما فاسد لما مر فى الكيفيات ولايجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة فى انكسار الكيفيات لان فى فساد الصورة فساد آثارها اعنى الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والترمد واللازم باطل بحكم القرع والانبيق (قال ثم المزاج ٦) بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقى والفرضى والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادى التغيرات على ماهو ظاهر نظر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ تغير من آخر فى آخر من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوى فى مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقى والا فغير معتدل والتساوى فى مقادير القوى لايستلزم التساوى فى مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا فى الكمية قويا فى الكيفية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوى بالتعادم حيث قال الاعتدال ان تكون مقادير الكيفيات المضادة متساوية متقاومة فزعم الشارح ان تساوى مقادير الكيفيات اشارة الى تساوى مقادير العناصر فان تساوى السوادين مثلا فى القدر عبارة عن تساوى محليهما والتقادم اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوى هيولى عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع ليحصل الفعل والانفعال وتساوى الميول لايمكن بدون تساوى مقادير اجرام العناصر بها وتساوى كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب فى الكم [illegible] فى الميل لامحالة واما الثانى فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا [illegible] انها قد تعاون الصورة النوعية

٢ من الكيفيات الملموسة حاصلة فى كل جزء حتى البسايط وهى على صورها دون كيفياتها وقيل وكيفياتها وانما تحس بالمتوسطة للامتزاج وقيل بل زالت صورها الى صورة متوسطة بينها وقيل بل صورة اخرى من النوعيات متن

٦ ان كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل وقد يدعى امتناعه بناء على ان لاقاسر على الاجتماع سوى غلبة احدى القوى متن

فى احداث الميل وقد تما وقعها عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلابد فى المعتدل الذى يمتنع وجوده انساوى ميوله من تساوى عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر فى ثمانية و لم يدع احد هذا الانحصار كيف و المعتدل الفرضى والخارج عنه وهما نسعة على ما سبق خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها فى الشدة والضعف لا امتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة فى الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعى الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول و اما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عند هذا الاعتدال فى الثمانية صريح فى كلام القانون متصلا بكلامه فى هذا الاعتبار وجعل الاعتدال الفرضى مع الاقسام الثمانية الخارج عنه قادحا فى هذا الانحصار وهم اذ ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعنى الحقيقى (قال وهو ممنوع ٩) يعنى يجوز ان يكون الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير غلبة الكيفيات كان يكون حدوث الجزء الناري تحت الارضي مثلا فيمنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيز نفسه (قال او كيفيتين غير متضادتين فيحصر فى ثمانية) يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة و بهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هى المزاج الحار البارد الرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط فى المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا (قال وقد يقال المعتدل ٨) ما مر كان هو المعتدل الحقيقى مشتقا من التعادل بمعنى التساوى وهذا هو المعتدل الفرضى والطبى المستعمل فى صناعة الطب مشتقا من العدل فى القسمة ومعناه المزج الذى قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى له و يليق بحاله و يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثانى غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان اليقية المزاج الممتزج اما ان تكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او الصنف او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعنى النوع الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعنى النوع الى ما له من الاصناف والصنف الى ما له من الاشخاص والشخص الى ما يعرض له من الاحوال و كذا العضو مثلا البدن الانسانى مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث لو تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفى افراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية فلنفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا و اذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل نباتا لا محالة تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين اعنى الافراط والتفريط هى اليق المزاج من حيث انه انسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانسان و يكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقى و يوجد فى شخص فى غاية الاعتدال

---

٩ والا فغير معتدل و ذلك بخروجه عن التساوى بكيفية متن

٨ كما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذى ينبغى له من الكميات والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا كل بحسب الخارج او الداخل بمعنى ان للانسان مثلا مزاجا هو اليق الامزجة به بالنسبة الى سائر الانواع له مراتب بين طرفين احدهما اقربهما الى الاعتدال الحقيقى وكذا للترك بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده ولزيد بالنسبة الى سائر الاشخاص والى احواله والقلب كذلك فمزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه والصنف على اشخاصه والشخص على احواله واعتبار العضو انما هو من جهة ان الطب ينظر بالبدن والاعضاء والافعال ونوع برأسه كالانسان ينبغى ان يكون له الاعتبارات الثلث واعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى اعضائه حتى يحصل من المجموع ما يقرب الى الاعتدال الحقيقى ولا خفاء فى انه ليس هناك امتزاج اجزاء وحصول كيفية واحدة فكانه مجرد وضع واضافة او كيفيات لجميع الاعضاء من حيث تأثر بعضها عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج متن

من صنف في غاية الاعتدال في سن بلغ فيه النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه يعز وجوده اذ لا يوجد الا في شخص واحد تجعله الاطباء دستورا يقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للترك مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركي من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اي سعة لو خرج الشخص عنهما لم يكن تركيا بل صنفا آخر وله واسطة هي اليق به من اي فرد فرض من افراد الترك هي افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان تكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين اي انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذي يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا سالما لا خفاء في ان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ اوصبي اوكهل ولهما طرفا افراط وتفريط لاتعداهما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا حصلت زيد كان على افضل ماينبغي ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذي له في ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج الذي له في سائر اوقاته وكذا القلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر اعضاء البدن عرض له طرفان اذا تجاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ماينبغي ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته في حالاته وليس مزاج العضو داخلا في العروض المتقدمة لانها مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا تكافأت الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي وشخصي كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما برأسه مقابلا لها قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر في احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها اوخارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافي اعضائه وتعادلها في المزاج بان تكون حرارة ماهو حار منها كالقلب تعادل برودة ماهو بارد منها كالدماغ ويبوسة ماهو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ماهو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع مافي البدن من الحرارة الى جميع مافيه من البرودة كان قريبا من التساوي وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقي ثم لا[illegible] فليس ههنا اعني في مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصي اختلاط اجزاء الا[illegible] اصغرها ومماسها وكأنه مجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفية [illegible] جميع الاعضاء من جهة تأثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء (قال والخارج عن هذا الاعتدال ٩) يعني الاعتدال الفرضي المعتبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مماينبغي اوابرد او[illegible] وايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب اوايبس اوابرد وارطب اوايبس واعترض الكاشي في شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولايلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية اوكيفيتين اوثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام [illegible] من ضرب اربعة اعني الكيفيات

٩ ايضا ينحصر في ثمانية على قياس الحقيقي واعترض بان الخروج بالمتضادين ممكن ههنا بان يزيدا او ينقصا عن القدر اللايق فيجوز الخروج بكيفية او كيفيتين او ثلث اواربع بحسب الزيادة والنقصان جمعا وافرادا تصير ثمانين واجيب بان معنى توفر القسط اللايق ان يكون بين الفاعلتين نسبة تليق بالممتزج وكذا بين المنفعلتين فما دامت النسبة محفوظة فالاعتدال [illegible] سواء زادت المقادير او انتقصت [illegible] فاذا كان اللايق عشرة اجزاء من الحرارة و خمسة من البرودة فصارت الحرارة اثني عشر اوثمانية والبرودة ستة اواربعة وان صارت البرودة ستة والحرارة احدعشر فهو ابرد مماينبغي لا احر اوثلثة عشر فهو احر لاابرد نعم لايبعد ذلك في الاعتدال الشخصي بالنسبة الى المداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب وبالعكس اذ ليس هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ النسبة   متن

في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضرب بها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما او زيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة اي مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة نضرب بها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها او زيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض قد اخل ببعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلثة وستين فاستوفاها العلامة الشيرازي ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو اليق بحاله وانسب بافعاله اعني ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلايم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فادامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا ولان فرض زيادة او نقصان في مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللايق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثنى عشرة والبرودة ستة او انتقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار ابرد مما ينبغي لا احر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث صار آخر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة بان تكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف نقصان البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام في كميات العناصر فلا يرد ههنا ما يرد عن الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد آخرما على الاخرين وذلك لان المعتبر ههنا نسبة [illegible] العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الا مثل ما ذكر في [illegible] نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى [illegible] بان [illegible] مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس [illegible] ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها ما دامت النسبة محفوظة وان كانت المقاد[illegible] (قال واختلفوا في اعدل البقاع ٧) قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدلها الامزجة اي ا[illegible] الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق النفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون [illegible] اي اقرب الى الوحدة الحقيقية وابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتفننة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد ا[illegible] الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة لما تقرر في موضعه من ان [illegible] حركتها في الميل اعني البعد عن [illegible] النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين

٧ بحسب اوضاع العلويات فقال ابن سينا خط الاستواء لتشابه احوالهم في البرد والحر ولا يضر كونهم دائما في المسامتة او القرب منها لانها لسرعة زوالها قليلة النكاية ولا كون اشتائهم مثل صيف البلدة التي عرضها ضعف الميل الكلي في مسامتة الشمس مع انه في غاية الحر لجواز ان يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل الى قريب من الضعف بخلاف خط الاستواء فانهما يتساويان فيه ابدا فيتعادل البرد والحر او يكون اهل خط الاستواء لما الفوا بالحر لم تتأثر امزجتهم عن حر المسامتة واستبردوا الهواء حين الشمس في المنقلب فلم يخرجوا عن الاعتدال والجواب ان التشابه بمعنى عدم طريان تغير معتد به لا يفيد القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المتنازع وقال الاكثرون هو الاقليم الرابع لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج الذي كلما كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب والى الواحد الذي هو المبدأ السبب كان بافاضة الكمال عليه اجدر وخط الاستواء بالضد من ذلك وهذا وان امكن استناده الى اسباب ارضية الا انه حدسي يكاد يقع به الجزم كيف لا ومبنى عمارة الاقاليم وكثرة التواليد فيها على الاعتدال فكلما كان منها اوسط والتوالد والعمارة فيه اوفر كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب وعن الفجاجة والاحتراق ابعد ثم لا نزاع [illegible] بقعة اعدل منهما باتفاق من الاسباب الارضية

متن

ولاشتائهم شديد البرد لان الشمس لاتبعد عن سمتهم كثيرا فلايعظم التفاوت بين صيفه وشتائه
ومع ذلك فكل منهما قصيرة وهي شهر ونصف الامر من كون الفصول هناك ثمانية
فالشمس لاتسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما منتقلون من حالة متوسطة
الى مايشابهها فكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الرأي بوجهين احدهما
ان الشمس تسامت رؤسهم في السنة مرتين ثم لاتبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين
جزأ ونصفا على ماهو غاية الميل الكلي فهم دائما في المسامتة او في القرب منها فتكون حرارتهم
مفرطة لان قرب المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء
عن استعداد التسخن مسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل نكاية
وتسخينا للهواء من المسامتة اوالقرب منها في البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة يبقى
هناك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون
اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوى كالحديد في نار لينة مدة وفي نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان
وصول الشمس الى اول السرطان شتاء خط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت
رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة واربعون ضعف الميل الكلي كبلدة سراي لكونها على غاية
القرب عنها مع ان بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر
صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تأملت لان ماقبل هذه الحالة لهم من اسباب السخونة ولاهل
البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه
حر الفصلين في البقعتين وانما يلزم لوانحصر سبب الحر في قرب الشمس من سمت الرأس وهو
محال فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف
تقريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبا وقصر ليلها ثماني ساعات كذلك بخلاف
خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف
لايؤثر فاهل خط الاستواء لالفهم بالحر لاتتأثر امزجتهم ولاتتسخن من حر مسامتة الشمس
ويستبردون الهواء عند بعد المسامتة اعني كون الشمس في الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف
البلدة المفروضة فان الحر يشتد على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولاشتداد لهم البد من شدة
البرد وان كان على التدريج ولايخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر البلدة
الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف
الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات فهوانه [illegible] الاعتدال بمعنى انه لايطرأ
عليهم تغير يعتدبه ولايلحقهم كذلك نكاية من حر اوبرد لا[illegible] المطا[illegible] بهم من الاعتدال
الحقيقي الذي تساوى فيه الكيفيات لجواز ان يكون [illegible] والبرودة المألوفة كذلك
وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتاخرين الى ان اعد[illegible] صناف سكان الاقليم الرابع
استدلالا بالاثار كما هو مذكور في المتن غني عن الشر[illegible] اشارة الى دفع اعتراضين احدهما
ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغيرذلك م[illegible] لات انماينبع الاعتدال العرضي الذي
هوتوفر القسط الاليق من الكيفيات لاالحقيقي الذي هوتساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل
العرضي كما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وبالواحد المبدأ انسب كان بافاضة الكمال اجدر
فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ماهو المطلوب وثانيهما
ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع يجوز ان تكون عائدة الى الاسباب
الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد [illegible] ذكرنا ويحكم ببطلان ان لايوجد
في خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية [illegible] الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع

على كثرة بلادها بلدة خالصة للاسباب العاوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحتراق الجنوبي فاولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط بين ماهو من اسباب الحر والبرد اعنى قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما فى المسامتة اوالقرب منها وانما يصح الاستدلال لوكان غاية الحر والبرد تحت نقطتى الجنوب والشمال وليس كذلك (قال واما المباحث ٨) بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو فى المركبات التى لها مزاج شرع فى مباحثه وهى ثلثة حسب اقسام الممتزج المسمى بالمواليد الثلثة اعنى المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لاقطع بعدمهما فى النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما نشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث اولم تلقح منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها فى الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم ليس هذا يبعد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقى انما هو على غاية من التدريج فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان تبلغ قبل الانتفاء الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ماوصل الى افق النباتية ومن النبات ماوصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة (قال والمراد بالحيوان ٩) اشارة الى دفع مايورد على حصر الاجناس فى ثلثة حيث يوجد اشيا ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات اوالمعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لايطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار ومايتخذ منهما وكالزنجار والسنجرف ونحو ذلك (قال المبحث الاول ٧) اقسام المعدنى خمسة ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اى الذائب المنطرق هو الجسم الذى انجمد فيه الرطب واليابس بحيث لاتقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق وهو الاندفاع فى العمق بانبساط يعرض للجسم فى الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شئ والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى قيل هو جوهر شبه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها خواص وذكر الخازنى انه لايوجد فى عهدنا والذى يتخذ منه المرايا ويسمى بالحديد الصينى والا نقجوش فجوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصينى والذوبان فى غير الحديد ظاهر واما فى الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتأثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهى انها سيما الرصاص تذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برايحة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق مركب من مائية وكبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعتراض ابى البركات بانه لوكان كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت فى معدن الآخر وفى معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج اولعدم

٨ فى اقسام الممتزج وتسمى المواليد وهى المعدنيات والنبات والحيوان لانه ان تحقق فيها مبدأ التغذية والتنمية فاما مع مبدا الحس والحركة وهو الحيوان اولا وهو النبات والا فالمعادن ولا قطع لعدم الحس والحركة فيهما بل ربما يدعى ذلك فى النبات ويستشهد بالامارات ولما كان اختلاف مراتب الصور فى الكمال باختلاف الامزجة فى القرب من الاعتدال لم يبعد ان لاينتهى نقصان الاستحقاق فى البعض الى حد الانتفاء بل الضعف والخفاء متن

٩ مايعمه واجزاءه ومتولداته كالشعر والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ وبالنبات مايعم نحو الاشجار والاثمار ومايتخذ منهما والمرجان وبالمعدن ماسوى ذلك من الممتزجات ولو بالصنعة كالزنجار والسنجرف ليتم حصر الاجناس واما حصر الانواع فلا سبيل اليه للبشر متن

٧ المعدنى اما ذائب مع الانطراق اوالاشتعال او بدونهما واما غير ذائب لفرط رطوبته او يبوسته فالاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد وذوبه بالحيلة والنحاس والخارصينى وتكونها من الزيبق والكبريت على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما بشهادة الامارات وعدم وجدانهما فى معادنها يجوز ان يكون لتغيرهما او بصغر جرمهما جدا متن

الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء واما كيفية تكونها فهى انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالاخر تاما فان كان الكبريت مع بقائه ابيض غير محترق تكونت الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقيين وفى الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد مجمد فا قد يكون الخارصينى وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية تكون النحاس وان كان غير سديد المخالطة بالزيبق بل متداخلا اياه ساقا فساقا فتولد الرصاص وان كان الزيبق والكبريت رديين فان قوى التركيب وفى الزيبق تخلخل ارضى وفى الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلا يد فيه احد (قال وتكونها بالصنعة ٧) يعنى ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التى بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هى الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لا نم اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هى متماثلة لا تختلف الا بالعوارض التى يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد بمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادى لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بحقايقها وتفاصيلها فلا نم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفى العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا نعلم على التفصيل كالحية من الشعر والعقرب من الباذروج ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق ومافيه من الخواص والاثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام فى الوقوع وفى العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيمياء كالعنقاء مثلا فى اسم بلا مسمى (قال والثانى ٨) اى الذائب المشتعل هو الجسم الذى فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل (قال والثالث ٣) اى الذائب الذى لا ينطرق ولا يشتعل ما ضعف امتزاج رطبه و يابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية (قال والرابع ٦) اى الذى لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لا تقوى النار على تفريقهما كالزيبق وتولده من مائية خالطته اجزاء ارضية كبريتية بالغة فى اللطافة (قال والخامس ٩) اى الذى لا يذوب ولا ينطرق ليبوسة ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد للمائية الى الارضية بحيث لا تبقى رطوبة حية دهنية ولذا لا ينطرق ولما ان عقده باليبس لا يذوب الا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار (قال ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة ٦) فانها اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تفجر الارض فتخرج عيونا او زلازل بل ضعيفة تحتبس فى باطن الارض وتمتزج بالقوى المودعة

٧ سيا الذهب والفضة مما يثبته الاكثرون ويزعمون ان تحصيل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط بالعلم بحقايقها وتفاصيلها بل يكفى العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور باسباب لا نعلمها متن

٨ كالكبريت والزرنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد متن

٣ كالزاجات والاملاح مما ضعف امتزاجه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس ولذا يذوب بالماء وفى الزاجات مع الملحية والكبريتية قوة بعض الاجساد الذائبة متن

٦ كالزيبق وهو من امتزاج شديد بين مائية كثيرة وارضية لطيفة كبريتية متن

٩ كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين اجزاء يابسة وقليل مائية يحيلها البرد الى الارضية بحيث لا تبقى رطوبة حية دهنية متن

٦ وتكون البعض بالتصعيد كالنوشادر والملح طاهر متن

فى الاجسام التى هنالك على ضروب مختلفة فقد بعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور تكون بها انواعا هى الجواهر المعدنية ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة له معها فاذا زرع فى بقعة اخرى لم يتولد منه شئ لان القوة المولدة له انما هى فى تلك الارض و لاخفاء فى ان بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد و تكميل الاستعداد كالتوشادر والملح و لا فى ان مثل الذهب و الفضة واللعل وكثير من الاحجار قد يعمله بعسر التمييز بينه و بين ذلك الجوهر فى بادى النظر وانما الكلام فى عمل حقيقة ذلك الجوهر (قال واتفقوا ٦) يريد ان المزاج الثانى ليس كالاول فى بقاء الاجزاء اعنى البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب لاتبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغر الاجزاء جدا فالتركيب المفضى الى حصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء لا كتركيب الشخص من الاعضاء لايكون عند التحقيق الا من البسائط العنصرية ولهذا لايكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنيهما على ماهو قياس المركب من الاجسام المختلفة فى الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اكثر على ماسيأتى (قال خاتمة ٤) هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة فى باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما فى المركب مع بقاء التركيب وفى عمل الموازين القريبة جعله خاتمة بحث المعدنيات لان امره فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام فى الخفة و الثقل عائد الى اختلافها فى الصور والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء و قلتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها فى الخفة و الثقل تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء و الرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها فى الماء بعد التساوى فى الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوى فى الوزن كمائة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء و الاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان فى احدى كفتى الميزان مائة مثقال من الحجر وفى الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاجساد التى جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولامحالة يقوم الميزان مستويا فى الهواء فاذا ارسلنا الكفتين فى الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر ويفتقر الاستواء الى زيادة فى الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الا مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما فقط فى الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما وقد حاول ابوريحان تعيين مقدار تفاوت مابين الفلزات و بعض الاحجار فى الحجم وفى الخفة و الثقل بان عمل اناء على شكل الطبرزد مركبا على عنقه شبه ميزاب منحنى كما يكون حال الاباريق وملأه ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت رأس الميزاب كفة الميزان الذى يريد به معرفة مقدار الماء الذى يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار بعد مابالغ فى تنقية الفلزات من الغش وفى تصفية الماء وكان ذلك من ماء جيحون فى خوارزم فى فصل الخريف ولاشك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول فحصل معرفة مقدار الماء الذى يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها فى الحجم والثقل فان مايكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر وثقله اقل بنسبة تفاوت المائين واذا اسقط ماء كل من وزنه فى الهواء كان الباقى وزنه فى الماء مثلا لما كان ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه فى الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلثة ارباع مثقال والماء الذى يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب

٦ على زوال صور المواد المركبة كالزيبق والكبريت عند تكون الذهب لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغر الاجزاء جدا ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق و الكبريت ووزنيهما كما هو حكم المركبات الباقية على صور اجزائها منه

٤ الاجسام تتفاوت فى الثقل لاختلاف الصور و بحسب ذلك تتفاوت فى الحجم والحيز وفى الطفو على الماء والرسوب فيه و يختلف وزن كل فى الماء والهواء و يتعين جميع ذلك بتعين الماء الذى يخرج من الاناء حين يلقى فيه قدر معين من كل منها مثلا ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع ومن الفضة تسعة وثلثان ونسبة ماء الذهب الى ماء الفضة نسبة حجمه الى حجمها ونقلها الى ثقله واذا اسقط ماء كل عن وزنه فى الهواء بقى وزنه فى الماء و ما كان ماؤه اقل من وزنه فهو راسب او اكثر فطاف وان تساويا نزل فيه بحيث يماس اعلاه سطح الماء منه

فى الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كا ن مساويا له فالجسم [illegible] الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء
وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذى [illegible] من الاناء بمائة مثقال من الذهب
والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند كون الفلزات السبعة فى حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر
فى حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجونى ولمقدار [illegible] فى الماء بعد ما يكون مائة مثقال
فى الهواء وهو هذا الجدول [illegible] اعلم

هذا جدول ابي الريحان البيروني	جدول اوزان المياه التي تخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما			جدول اوزان الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني			جدول اوزان الفلزات والجواهر في الماء حين تكون مائة مثقال في الهواء		
اسماء الفلزات والجواهر	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات
الذهب	٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٩٤	٤	٢
الفضة	٩	٤	١	٥٤	١	٢	٩٠	١	٣
الزئبق	٧	٢	١	٧١	٢	١	٩٢	٣	٣
الاسرب	٨	٥	٠	٥٥	٢٠	٢	٩١	١	٠
الصفر	١١	٢	٠	٤٦	٢	٠	٨٨	٤	٠
النحاس الاحمر	١١	٢	١	٤٥	٣	٠	٨٨	٣	٣
النحاس الاصفر	١١	٤	٠	٤٥	٠	٠	٨٨	٢	٠
الحديد	١٢	٥	٢	٤٠	٣	٣	٨٧	٠	٢
الرصاص	١٣	٤	٠	٣٨	٢	٢	٨٦	٢	٠
الياقوت الاسمانجوني	٢٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٧٤	٤	٢
الياقوت الاحمر	٢٦	٠	٠	٩٧	٠	٣	٧٤	٠	٠
اللعل	٢٧	٥	٢	٩٠	٢	٣	٧٢	٠	٢
الزمرد	٣٦	٢	٠	٦٩	٣	٠	٦٣	٤	٠
اللاجورد	٣٧	١	٠	٦٩	٥	٢	٦٢	٥	٠
اللؤلؤ	٣٨	٣	٠	٦٥	٣	٢	٦١	٣	٠
العقيق	٣٩	٠	٠	٦٤	٤	٢	٦١	٠	٠
الشبه	٣٩	٣	٠	٦٤	٢	١	٦٠	٣	٠
البلور	٤٠	٠	٠	٦٣	٠	٣	٦٠	٠	٠

المسند لحضرت المشهدي لآن (؟)



﴿ الجلد الثانى من شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ قال المبحث الثانى ٢ ﴾ بعد الفراغ من المعادن شرع فى النبات ترقيا الى الاكمل فالاكمل و الاعدل فالاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لايوجد فى المعدنى وتقارب مايوجد فى الحيوان صارله شبه بالحيوان فى بعض الاعضاء والقوى و ذلك انه له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والزرع وفى البزور مواضع متميزة منهما تتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى وحاء به يستحفظ واجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تدر كالصموغ والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها و لتكميل المقدار كالنامية و لتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة (قال فمنها الغاذية ٣) المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هى التى تتصرف فيما يرده الى البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزأ من المغتذى وهذا معنى احالة الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذى والغاذية هى التى تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذى ففى تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ماهو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغير فى الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس اوفى الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم و فى تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعنى حين ما يصير جزأ من العضو و بالاحالة التغير فى الجوهر ومعنى المشاكلة المشابهة فى الجوهر واللون والقوام واللصوق ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة فى المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما فى البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المحرك اعنى الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولاارادة من الحيوان اوقوة لها حيث لاارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان فى الغذاء شعرة اوعظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد نرى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه و يظهر ذلك بينا فى الحيوان الواسع الفم

٢ لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان فيما يجرى مجرى بعض الاعضاء وفى قوى بها تحفظ الاشخاص وتتم كمالاتها المقدارية ويحصل الامثال التى بها بقاء النوع وتسمى قوى طبعية
متن

٣ وهى التى تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى ويخدمها اربع قوى هى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب ريثما تهضم والهاضمة التى تحيل الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذى والدافعة لما لاحاجة اليه لان هذه الحركات والسكنات ليست ارادية لعدم الارادة للغذاء ولاطبيعية لوقوعها على خلاف الطبع بل قسرية وليس القاسر ارادة الحيوان اذ قد يقع بدونها ولاامرا من خارج وهو ظاهر فتعين ان تكون قوى فيه
متن

القصير الرقبة كالتمساح فتبين كونها بقوة من المعدة وماذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست
ارادية اما من الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذى فلوقوعها بلا ارادته فبنى على انه اراد بالارادية
ماينسب الى الارادة على مايعم الواقعة بارادة المتحرك والتابعة لارادة القاسر نفي للقسمين باخصر
عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه
الى المني حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحاليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء
ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم نجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو
مخصوص ويجرى الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الابما فيها من
الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة
الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر
الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القيء ودفع مافيها تتحرك الى فوق بحيث يحس
بترعزعها وبحركة الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع مافيها بالاسهال والرحم عند دفع
الجنين واما في سائر الاعضاء فلاشك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها
مايدفع غير الملايم لما حصل الاغتذاء على ماينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم
الحموضة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تغاير
هذه القوى فبنى على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة
طبيعية ولهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقي ولايخفى انه
لايدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات
(قال وتوجد الاربع٩) يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء
الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء
اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة
الى مايصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء
لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما يغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل
ذلك ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قال ولاحصر لمراتب
الهضم٨) يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يعرض له في كل آن تغير
واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء
والعضو المغتذى والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لايلزمه خلع صورته
وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه خلع
صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل
عضو او لايلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في المزاج وذلك
هو الذي به يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق اولا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا
ويكون هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل مالا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان مايبقى من الطعام
بين الاسنان يتغير وتنتن رائحته ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم
متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك يجعل ما في الفم
والمعدة هضما واحدا لا كما يسبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضوم في الفم والثاني
في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق حطا لما هو العمدة والغاية في الهضم اعني التغير
الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدي واحدا مع ان ابتداءه في الماساريقا

٩ في كل عضو وقد تتضاعف في البعض
متن

٨ الا انها تجعل اربعا نظرا الى الا...
وظهور التغيرات اولها المعـ...
وابتداؤها من الفم ثم الكبد ثم في العـ...
ثم في الاعضاء فان الغذاء يستحيل
في المعدة جوهرا شبيها بماء الكـ...
الثخين يسمى كيلوسا فيندفع
من طريق الامعاء وينجذب
الى الكبد من طريق ماساريقا
متن

اعنى العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد و بين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها اتحاد بالكبد فلانه لا يظهر فيها للطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوسية التى حصلت فى المعدة و الخلطية التى تحصل فى الكبد ثم لكل من هذه الهضوم فضل تندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع مايرد اليها من الغذاء اما لكثرته واما لان من اجزائه مالا يصلح ان يصير جزأ من المغتذى فالهضم الاول له فضل كثير لانه يفعل فى الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرته الواردة على المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المفتقر باعتدال مزاجه الى تنويع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعى للنافع وحده كما فى باقى الهضوم وكما فى غذاء النبات فلذا احتاج الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج وبالهضم الثانى تكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعى ومن منافذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول والباقى من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا اولا والثانى اما ان يكون باقيا على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة كالصديد والقيح اوتامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالثفل النضيج الخارج فى البول فى حالة الصحة عما فات القوة الغاذية اولا كالمدة الخارجة من الاورام المنفجرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا اما ان يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر اوغير متصل وهو مادة الولد اعنى المنى او يكون غير توليد جسم آخر وحينئذ فتلك المنفعة قد تتعلق بالمنى كالودى الحافظ لرطوبة المنى المسهل لخروجه وقد تتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث اوحال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة اوبعد ذلك كاللبن وقد لا تتعلق بهما وذلك اما الدفع ضرر شئ يخرج من البدن كالودى الكاسر بلعابه حدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه واما لا الدفع ضرر شئ كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان والثانى وهو ما لا يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اما ان يتكون عنه جسم آخر منفصل كمادة القمل اوغير منفصل كمادة الحصا واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه لا يحس الا ان يجمع اودائما وخروجه اما ان يكون من منفذ محسوس كالمخاط اوغير محسوس كالعرق (قال فتصير الاخلاط الاربعة) يعنى الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا يجد دمه مخالطا لشئ كالرغوة وهو الصفراء اولشئ كالرسوب وهو السوداء اولشئ كبياض البيض وهو البلغم وما هذه الثلثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط تتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط وايضا الغذاء شبيه بالمغتذى وان فى البدن عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان تكون الاخلاط كذلك ليغتذى كل عضو بما يناسبه هذا والحق ان الغاذى بالحقيقة هو الدم وباقى الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما والذى هو ساطعها وفسروا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اى سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال اى ما من شانه ان ينبسط اجزاؤه منسفلة بالطبع

مثلهم يدفع فى العروق ويخرج ما يابق ابكل عضو و يرجع عليهم من فوهات العروق . الشيخ ... منه

حيث لامانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر بحرارة البدن وتصرف الصانية بقرينة التعدية بالى انفعال في العرف استحال الماء الى الهواء وقلما يقال استحال الماء الحار الى البارد بل بارداو به احترز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولا في كيفيته والمراد بالغذاء ماهو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المنى فان الغذاء انما يستحيل اليهما بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم لاخفاء في ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب والسيال لم يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصي والسوداء الرمادية

٣ اونا وقواما ومزاجا والتصاقا متن.

فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف (قال ثم يتشبه به ٣) اى يصير ما يليق بالعضو ويرشح عليه شبيها به في المزاج والقوام واللون والالتصاق اعنى صيرورته جزأ من العضو على النسبة الطبيعية من غيران يبقى متميزا عنه متزهلا كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال بفعل الالصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبه في اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادرى كيف يقع مثله لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذائية طلية قد التصقت بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعترض بانها حينئذ لاتكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لابد من تحللها ورد بانه يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لابتحلل المائية بل بمجرد الانعقاد كاللحم يتولد من متين الدم ويعقده الحر والشحم من مائيته ودسميته ويعقده البرد

٤ في حفظ الصحة هي الى يكون حال ما يصير جزأ من العضو انه هو الغذاء بالفعل وما قبله فبالقوة على الاختلاف في القرب والبعد متن

(قال والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذى ٤) فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ماهو بالفعل اعنى الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصارت جزأ منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع بانه لا يقال للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ماهو بالقوة البعيدة اعنى الجسم الذي من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او القريبة اعنى الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعنى التي تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكيلوس منعه بعضهم وثانيهما ان المراد بالمشاكلة في قولهم حفظ الصحة تكون بالمشاكل كما ان علاج المريض يكون بالمضاد موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذى حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا مشاكلا لجوهر بدنه لاان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند انهضام احر مما ينبغي واسخن وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا ليصير عند الهضم في بدنه البارد باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لوكان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر (قال ومنها ٦) اى ومن القوى الطبيعية النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم

٦ النامية وهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره بنسبة طبيعته وقد يقال انها الغاذية الا انها في الابتداء تفي بايراد البدل والزيادة لفرط القوة وصغر الجثة وكثرة الرطوبة وفي الآخر تعجز عن ذلك متن

اعنى الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فخرج ما يفيد السمن لانه لايكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه لايكون على التناسب الطبيعي اى النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والمهزول لانه لايكون بما يدخل في الجسم بل

بانبساط جرمه واما التحلل بمعنى الانتفاش اعنى مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس اعنى القوة الطبيعية لما يفيده لخرج بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمتنفس والاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء فى اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لايدخل فى جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة عن المنى بل فى الاعضاء المتولدة عن الدم ومائيته كاللحم والشحم والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شمعة وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت فى عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام فى القوى الطبيعية وفى ان تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلاخفاء فى انك اذا ضممت ومزجت بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة فى الاقطار وانما قدمنا فى المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفى الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولايخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوى من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامى انما هو الجسم قبل الزيادة التى بها يحصل النمو وليست فى الجسم الاصلى ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل فى تلك المسام الاجزاء الغذائية ولايلزمه الايلام لان ذلك انما هو فى التفريق الغير الطبيعى وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامى هو ذلك الجسم الذى ورد عليه الغذاء وهو فى اول الامر الجسم الاصلى ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو قوله وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشئ قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد وتكون هى النامية الا انها فى الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزائد معا لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعنى الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف فى القوة وقلة فى المادة وعظم فى العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدا واحد حتى ان امر التغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه والالصاق اسندوه الى قوى ثلث وهذا ما قال فى الشفاء ان شان الغاذية ان تؤتى كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء واما النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة فى جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوى فعلها وكان ما توردة اكثر مما يتحلل فانها تزيد فى عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد فى الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد فى الطول اكثر كثيرا مما تزيد فى العرض (قال ولهذا لمبادى الضعف) اشارة الى ما ذكروا فى ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلية وفسروا الموت بتعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التى هى آلتها فان كان ذلك لانتهاء الرطوبة الغريزية الى حد لايبقى ما يقوم بها من الحرارة الغريزية بامر القوى وافعالها فموت طبيعى والافغير طبيعى وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك الاسباب مثل استنشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية

* وقلة الرطوبة الى العجز عن ايراد البدن حصل الاجل : متن

من الداخل ومصادمة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية فى ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك التحللات بايراد البدل دائما لما سبق من تناهى القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبته فى الكم و بطريق القهر لمضادته فى الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعنى ايراد البدل دائما غير متناه فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعنى التحللات المذكورة فى متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة يتأدى الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار التحلل فلا خفاء فى انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تجمرت ونضجت فى اوعية الغذاء ثم فى اوعية المنى ثم فى الرحم والبدل لم يتجمر الا فى الاولى فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن فى السراج (قال ومنها المولدة٢) وهى قوة شأنها تحصيل البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزأ من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدا لشخص آخر من نوع المغتذى اوجنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفيده بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه البذر اوجنسه كما فى البغل والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث بينوا حالها على ما عرف فى الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التى تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهى لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التى تتصرف فى المنى فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التى هى من جملة الغاذية اعنى التى تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التى تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصلة وفعلهما انما يكون فى الرحم وكلام القوم متردد فى ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها اولها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية فى الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة للمثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرفة لا على وجه التصوير ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزأ هو شبيه بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه والثانى افادة اجزائه فى الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت قدرة المتفرد بالجبروت عز شانه والثانى اعنى كون المولدة للمحصلة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة يخدمها القوتان اللتان احداهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعنى كونها اسما لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به فى القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو (قال وننفذها بعضهم٩) اشارة الى ما ذكره الامام

٢ وهى التى تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ الشخص آخر من نوع المغتذى وتفصله الى اجزاء مختلفة وتفيدها الهيئات التى لها يصير مثلا بالفعل والجمهور على ان المولده هى التى تحصل الماده وتفصلها وتحصل الهيئات قوة اخرى. تسمى مصوره   متن

٩ للقطع باستحالة صدور مثل هذه الأفعال التى هى العمدة فى الاستدلال على قدره الصانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمة الشعور حالة فى مادة متشابهة الاجزاء اوالالتصاق   متن

واختاره بعض الحكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء ومتشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين اذ عند ارسطو جزء المني كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا عن الانثيين فقط وعند ابقراط اجزاء المني مختلفة بالحقايق متمايزة في نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة في الحس وهذا معنى تشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها الى بعض وان لايبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لايحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور في المادة الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة فيها تمييز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا ان القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال لمايشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك وعن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلاخفاء في انه من اجسام مختلفة الطبايع وحينئذ لايلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لايلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء (قال واما الاعتراض٤) قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس وآلاتها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو رأي بعض الفلاسفة ولاحادثة قبل حدوث البدن كما هو رأي بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو رأي البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك على ما يشعر به اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون

٤بان قوى النفس آلات لها وخوادم فيمتنع حدوثها قبل النفس وفعلها بدونها فانما يتوجه لو جعل النفس حادثة بعد البدن والمصورة عن قوى نفس المولد كالغاذية والنامية ودل على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها ماذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الابوين ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لحدوث نفس تكون هي الحافظة له والجامعة لسائر الاجزاء ونقل ابن سينا ان الجامع نفس الابوين والحافظ للاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وصرح في الشفاء بان الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لها على مايصلح والحافظ لنظامه على ماينبغي هي النفس التي له والاشبه ماقيل ان المتصرف اولا نفس الابوين بقواها الى ان يفرز من الاخلاط مايصلح مادة للمني وبعدها الصورة تحفظ مزاجه ثم يتكامل في الرحم الى ان يستعد لنفس يصدر عنها مع حفظ المزاج الافعال النباتية بجذب الغذاء الى تلك المادة وتعدها لقبول نفس يصدر عنها مع ماسبق الافعال الحيوانية وهكذا الى الناطقة

صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كما لا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيحدث الغذاء و يضيفها الى تلك المادة فيتمها وتتكامل المادة بترتيبها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها بهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر و بالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الجاذبة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة و اشتداد ها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الابوين و هو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود (قال ثم انهم ترددوا) يعنى لما كان كلامهم فى باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا فى عدة مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار و يكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات و الاستعدادات مثلا تفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على المتحلل و التوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا فى الانثيين ويعرض لافعالها قوة اوضعف فى بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت فى الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية ويبقى التوليد دون التنمية وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو فى الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى فى النبات و كذا الحيوانية فى الحيوان ام هى صورة جوهرية مبدأ لهذه القوى فى النبات وللحس والحركة ايضا فى الحيوان ولادراك المعقولات ايضا فى الانسان ومنها ان الجاذبة هل هى مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هى عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادرار امساك بعد الادرار هضم بعد الامساك دفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقى هل هى قوة واحدة فعلها التحصيل و التشبيه والالصاق ام قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادى للافعال الثلثة وميل ابن سينا الى الثانى و هو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث لا قوة اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف تصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التى هى اعراض قائمة بالاعضاء لا شعور لها قدرة واراده او علم خصوصا اذا تؤمل فى الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة فى انواع النبات و الحيوان فان العقل لا يكاد يذعن لصدورها عن القوة التى سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد ورد الكتاب الالهى فى عدة مواضع باسناد جميع ذلك الى الله

٤ فى تعدد هذه القوى بالذات او بمجرد اسناد تعدد الافعال و اختلافها بالقوة والضعف وتفاوتها بالحدوث والبقاء الى اختلاف القوابل والآلات ثم فى مغايرتها للنفس النباتية او الحيوانية وفى مغايرة الجاذبة للخوادم وفى ان مبدأ تحصيل الغذاء وتشبيهه والصاقه واحد او متعدد وتحيروا فى كيفية صدور هذه الافعال المتقنة عن القوى الضعيفة سيما اذا تؤمل ما نشاهد من انواع الحيوان والنبات من عجايب الصور والاشكال وغرائب النقوش والحيوان والتجأوا على ما هو موجب الفطرة السليمة الى اذن الخالق القدير وتقدير العزيز العليم
متن

الى الله سبحانه واشار الى دلالتهما على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما والفلاسفة ايضا لما رجعوا
الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها
الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما فى التغذية والتنمية والتوليد من الحركات
الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات لا يصح بدون الادراك وان هذا الادراك
ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة فى البدن والنفس غافلة عنها ونحدس حدسا
موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى فى ابدانها فاذن هو ادراك
موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع (قال خاتمة ٨) لا خلاف فى ان النبات ليس بحيوان
لان المراد به ما علم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف فى حيوته فقيل هو حى لان الحيوة
صفة هى مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هى مبدأ الحس والحركة الارادية
واعترض بانا لا نسلم انتفاء ذلك فى النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى
تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ فى اتصافه بالادراك حتى ثبت له
ادراك الكليات وهو المعنى بالعقل زعما منه انما يشاهد من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور
دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذى فيه الماء وانحرافها فى صعودها عن الجدار
المجاور لا يتأتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال المبحث الثالث ٧) لا خفاء
فى اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع
بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية
عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية
او الى النفس الناطقة لكونها فى الانسان اكمل منها فى سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة
اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلايمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب النافع وهرب من الضار وذلك
بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس فى ذلك
الاعتدال ولو كان فانه مركوز فى موضعه لا يمكنه التحرك عن شئ الى شئ فيكون قوة الادراك والتحريك
فيه ضايعا بل ربما يكون ضارا ثم كلامهم متردد فى ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة
او بمنزلة الجنس وكذا فى انقسام كل منهما الى ماله من الاقسام بل فى جميع الانقسامات الواقعة فى باب
القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتمييز الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا فى الحقايق
المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات
ككون الشئ مبدأ لاثر آخر (قال وقد يثبت ٤) يعنى ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها
القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التى اذا حصلت فى الاعضاء
هيأتها لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة كحمل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان
وكحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك
بان فى العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه النعفن والفساد وليست هى
قوة الحس والحركة لفقدها فى المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها فى الذابل فهى التى تسميها
القوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما انا لا نم انتفاء قوة الحس والحركة فى المفلوج
وقوة التغذية فى الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان
قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لما ترتب حينئذ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع
اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا تكون مبدأ الا لفعل واحد قلنا
فاى حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين فى المفلوج والذابل
وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام

٨ النبات كما انه ليس بحيوان ليس بحى لان الحيوة صفة تقتضى الحس والحركة الارادية ومنهم من جعل التصرف فى الغذاء حيوة فسماه حيا ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلا متن

٧ اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى تسمى نفسانية حيوانية هى اما مدركة او محركة متن

٤ قوة اخرى هى مبدأ لها تختص باسم القوة الحيوانية توجد فى العضو المفلوج والذابل متن

فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحيوة فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لايعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة ومبدأ الادراك والتحريك الارادى (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة ٣) لان الكلام فى القوى التى يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فستأتى فى بحث النفس وكل منهما اى من قسمى القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس لقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر فى الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات ويعلمها بما يخصهما من الآلات واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتى على التفصيل ثم لاجزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لايوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود ومايقال ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع مافى تلك الدرجة فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل مافى هذا العالم ضعيف وكذا مايقال ان الادراك كمال للنفس وهى مستعدة لحصول الكمال ولاضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من التذ او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلهما ويشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعانى حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية اوتخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسى اوعقلى ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير لامن قبيل المدركات ليطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالبعض او بضرب من القياس والتعقل (قال اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس ٨) هى قوة تأتى فى الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لوادركت البعيد ايضا لم يحصل التمييز بين مايجب دفعه ومالايجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعنى دفع الضار وجلب النافع واللامسة للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة النفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو مايدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التى تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام اومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشئ الذى به تستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه بارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شئ منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق اومجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء مايتكيف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فتطييبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق اوغيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا فى جميع الاعضاء الا مايكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء

٣ وكل منهما خمس حسب ماثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم بامتناع الغير لجواز ان لايحصل للشئ بعض ما هو ممكن له لانتفاء شرط وجعل بعضهم مدرك اللذة والالم بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها او تخيلها والجواب انها ادراكات لامدركات
متن

٨ وهى قوة سارية فى البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند المماسة وهى للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات ولذا كانت لمعونة العصب سارية فى جميع الاعضاء سوى مايتضرر به كالكبد والطحال والكلية والرئة والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها
متن

والطحال والكلية معينان لما فيه لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها ببعض ومولد للابخرة الحادة ومصبب ومصعد للمواد فيتأذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات بمعنى انها تجعل الحركات اشد بجعل اعضائها اقوى فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليه من المصاكات (قال واثبتها ٣) اى القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من توابع الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون بجذب الملايم ودفع المنافى فيكون وجودها فى الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو فى الارضيات واما فى الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض آخر كالتلذذ بالملامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم وغير الملايم ففى غاية الضعف (قال ومال ابن سينا الى تعددها ٧) الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر ابن سينا فى القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال فى الشفاء يشبه ان تكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثا معا فى الجلد كله احداها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة فى الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تاحدها فى الذات وقال ايضا يشبه ان تكون قوى اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التى بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التى بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت فى جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين فى البدن كله انتشارهما فى اللسان لظن مبدؤهما قوة واحدة فلما تميزا عرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام فى الآلات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التى بين الصوت الثقيل والحاد والتى بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم لم تجعل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها لا بسبب الاخر ولما كان السؤال فى الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور والتمييز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد فى الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثوانى الحادثة من تفاعلها كالروايح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقى الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعانى العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض

٣ بعضهم للفلكيات وبعضهم للبسايط العنصرية متن

٧ بحسب تعدد التضاد بين الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير الذى بين الرطوبة واليبوسة مثلا بخلاف تضاد الطعوم متن

ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق٩) هوتال للمس في المنفعة بحيث يفعل مابه يتقوم البدن وهوتشهية الغذاء واختياره و بوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تؤدى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدى الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تؤد الطعم لصحة كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذى الطعم مخالطة ينتشر فيها ثم ينفذ فيغوص في اللسان حتى يخالط اللسان فيحس او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة (قال وما في اللسان٤) يعني ان المطعومات كما تفيد ذوقا فقد يفيد بعضها لمسا اما مع تميزه في الحس كما في الحلو الحار واما بدونه وحينئذ يتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تجفيف اوتكثيف (قال ومنها الشم ٩) الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذى الرائحة في الشامة من غير استحالة ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق و يفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول ازمنة متطاولة تمسك الفريق الثاني بان الشم لولم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذى الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخر تذكى الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة وكثرة المس والتشمم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لاتسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه وقع ملحمة ببلاد يونان التي لا رخم فيها فسافرت الرخم اليها لروائح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية (قال ومن الفلاسفة٢) نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح ورد عليهم المشاؤن بانه لاهواء هنالك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتأخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات في نوم او يقظة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة وفه يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له (قال ومنها السمع٩) فقد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معا ولا للقرع اوللقلع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجزء الذى يفعل الصدم بعد الصدم و بين تجويف الصماخ وهذا ظاهر وانما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة

٩ وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بشرط المماسة وتوسط الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد لتتكيف بكيفية الطعوم اوتخالطها اجزاء منه فيغوص

متن

٤ من الذائقة واللامسة قد يتميز اثرهما كالحلاوة والحرارة وقد لا يتميز به كالحرافة

متن

٩ وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ تدرك بها الروائح بان يصل اليهما الهواء المتكيف بها لا اجزاء تنفصل عن ذى الرائحة والا انتقص وزنه وحجمه بكثرة شمه نعم قد يعين انفصال الاجزاء البخارية على تكيف الهواء بسرعة وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المشمومات ولذا تهاج الروائح بالحر وتذبل التفاحة بالشم ولا بان يؤثر المشمومات في الشامة من غير استحالة في الهواء والا لما ادرك الرائحة من حضر بعد زوال المشموم واما انه كيف يفعل ذو الرائحة في فراسخ والنار مع شدة تأثيرها لا تسخن الا ما يقرب منها فمجرد استبعاد .

متن

٢ من يزعم ان للفلكيات شما وفيها روائح ولمشترط وصول الهواء الى الخيشوم انما هو في عالم العناصر

متن

٩ وهي قوة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات

متن

من نبته فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر فى سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع (قال ولا يمتنع ٦) اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف و تشكيلاتها عند دخوله فى المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتموج (قال فما يحكى ٧) يعنى ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ فى جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصوات عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى (قال ومنها البصر ٨) وقد تقرر فى علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبى ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة فى المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة فى تلك القوى واختلفوا فى كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضئ انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان فى المرآة لا بان ينفصل من المتلون شئ ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته فى المرآة وفى عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئى حينئذ يكون صورة الشئ وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشئ مساو له فى المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وحينئذ يلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم فى الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشئ بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لا نفس الشبح كما فى العلم وبان شبح الشئ لا يلزم ان يساويه فى المقدار كما نشاهد من صورة الوجه فى المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشئ فى الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشئ العظيم وادراك البعد بينه وبين المرئى بمجرد انطباع صورة صغيرة منه فى الجليدية وملاقاتها بواسطة الروح المصبوب فى العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئى ثم اختلفوا فى ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة فى الجانب الذى يلى الرأس متفرقة فى الجانب الذى يلى القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذى على العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئى وقيل الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة فى الابصار وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى

٦ ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذة فى المنافذ الضيقة يكون السماع مشروطا بكون الوصول اولا لعدم الانفصال عن المحل
متن

٧ من سماع لاصوات الفلكية لا يستقيم على الاصول الفلسفية
متن

٨
وهى قوة فى ملتقى العصبتين المتفرقتين الى العينين يرى بها الالوان والاضواء وغيرهما بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية فيكون المرئى هو الشئ المنطبع شبحه ولا يمنع اختلافهما فى المقدار او بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة فيما يلى الرأس متفرقة فيما يلى القاعدة وقيل على استواء مع اضطراب طرفه على المرئى وقيل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر وقيل بمجرد المقابلة على شرائطها من غير انطباع ولا شعاع والحق انه بمحض خلق الله تعالى
متن

عند فتح العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع) اقول بانطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء و اذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقبة العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا يملؤه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الابصار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لاكون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتي صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانا و ذلك الصورة في خياله لاعينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر زاوية المخروط ومعلوم ان وتر زاويته كلما قرب من الزاوية كان الساقان اقصر و الزاوية اعظم و كلما بعد فبالعكس والشبح الذي في زاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورد بانا لا نسلم انه لا سبب سوى ذلك كيف و اصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئي و صغرها صغره محل نظر و الى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار و الاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة و صفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأها كلها لم يظهر له منها الا السطر الذي يحدق نحوه البصر و ما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا انفصل من عينه و اشرق على انفه و اذا غمض عينيه على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لاتدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفها و يفتقر الى اللطيف اذا غلظ وتكثيف اذا ضعف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل و ينبغي ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم

﴿والعمدة في اثبات الاول ان نور العين مرئي و انطباع الشبح من الشيء في المقابل الصقيل المستنير ضروري لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك وقد يستدل بالقياس على سائر الحواس حيث يأتيها المحسوس وبان صورة الشمس قد تبقى زمانا في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض وبان الاقرب مرئي اكبر وما ذلك الا لكون الانطباع على مخروط من الهواء قاعدته سطح المرئي فعند القرب يكون وتر الزاوية اعظم وهو ضعيف تمسك اصحاب الشعاع بانه يتفاوت الرؤية بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته ووقوع المرئي في سهم المخروط وجوانبه و قد يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية والجواب ان مرجع ذلك الى نور العين المسمى بالروح الباصرة المعد لحصول مثله في المقابل المرتسم بينه وبين المرئي مخروط وهمي وكان هذا هو المراد بخروج الشعاع اوالجسم الشعاعي للقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين ما ينبسط على نصف كرة العالم و ان يتحرك الى الجهات وينفذ في السموات ولا يتشوش بهبوب الرياح الى غير ذلك من الامارات﴾

شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطلق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتحه خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها ليرى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل نرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما في الخزف لكثرة المسام فيه بدليل الرشح دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى الشيء بمجموعه وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي (قال هذا والقول بخروج الشعاع٢) يريد ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضي وقاعدته عند المرئي فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فتضيق زواياه التي عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء فينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكون رؤيتها بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذاة فلا يلتقي مؤدى الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤية الشجر على شط النهر منكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فترى رأس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيرى منكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر (قال وقد يشترط في الابصار٨) زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرايط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رايقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص

٢ بمعنى وقوعه من العين على المبصر كما في النيرات مما اختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشيء من القرب وفي الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين ورؤية الشجر في الماء منعكسا الى غير ذلك من التفاصيل المستوفاة في علم المناظر متن

٨ بعد سلامة الحاسة وقصد الابصار وحضور المبصر كونه كثيفا مضيئا مقابلا او في حكمه من غير حجاب ولا افراط قرب او بعد او صغر او بسبب علظ ويدعي لزوم حصوله عند حصول الشرايط والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورد بان نفي ذلك من العلوم العادية

لو كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة قال أوفى حكم
المقابل بل يعني كما في رؤية الوجه في المرآة (قال واما الحواس الباطنة ٣) هي ايضا على حسب ما وجدناه
خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
الصور او المعاني والمعينة اما حافظة للصور او المعاني واما متصرفة فيها ففيه ضبط وجعل
الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية
بنطاسيا اي لوح النفس فهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها
من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض
كما نحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار او هذا الحلو هو هذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر
عندها الانواع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثاني ان
النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد
من قوة بها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة
خطا مستديرا وما ذاك الا لان القوة غير البصر ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قائما
على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع
بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار
في المتن ماذكر من ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه
على ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم
من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا
الصور التي يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض
كهذه الصفرة و الحرارة وغيرهما الا ترى انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بان هذه الصفرة لون
وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما
عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت الحس المشترك وتقرير
الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن
الصور الجزئية لا ترتسم فيها كما سيجيء بل في آلاتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة
وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينها لارتسامهما في البين كما ان
الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة
غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور بل لكل حس
ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس
بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق
او اللمس اولا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ توجب
اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة في العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان
وتمامه في العصب الآتي اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات
(قال ومنها الخيال ٩) استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان الصور
المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان
الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج
الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلولم يعرف انه هو المبصر
اولا لما حصل التمييز بين النافع و الضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به
بالضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات

٣ فمنها الحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات بتأديها اليها من طرق الحواس يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات على البعض ومشاهدة النائم والمريض ما ليس في الخارج ومشاهدة الكل القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس وان كانت هي الحاكمة والمدركة وعلى ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه فان قيل كون اللمس او الذوق ليس بالدماغ قطعي قلنا نعم بمعنى انه ليس الآلة الاولية المختصة
متن

٩ وهي التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك ويدل عليها وجهان الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد له من مبدأ خاص واجتماعهما في الخيال يجوزان يستند الى المادة والقوة وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند الى كثرة طرق التأدية كما ان ادراكات النفس وانما لها يستند الى القوى الثاني ان الصورة المرتسمة في الحس المشترك قد تزول لا بالكلية كما في النسيان بل مع امكان الاستحضار بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى لكان الذهول نسيانا وكلاهما ضعيف
متن

مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف فى البدن فبطل قولكم
الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال لابد ان يكون فى محل جسمانى فيجوز ان يكون
قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها
وكيفيتها اعنى اليبوسة وبان مبدأية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هى لاختلاف
الجهات اعنى طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها
من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان تكون الا قوة
واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات فى شئ واحد لا يقدح
فى قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثانى ان الصور الحاضرة فى الحس المشترك قد تزول
بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر
بادنى التفات وهو الذهول فلو لا انها مخزونة حينئذ فى قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقى فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا فى الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك
لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس فى الحس
المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل
المذوق ذوقا وكذا البواقى بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة
الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها
او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا فى قوة واحدة (قال وضعف منهما
الابطال ٩) احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف فى العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير
المعدودة فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى فاما ان يحصل جميع تلك الصور فى محل
واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة
فى غاية العظم فى جزء فى غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه
لا استحالة ولا استبعاد فى توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا فى ارتسام صورة
العظيم فى المحل الصغير وانما ذلك فى الاعيان الحالة فى محلها حلول العرض فى الموضوع
او الجسم فى المكان (قال ومنها الوهم ٣) هى القوة المدركة للمعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات
كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعانى
ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعنى ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعانى
بغير المحسوسة فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها لم يتأد من
الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها النفس
الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها فى الحيوانات العجم كادراك
الشاة معنى فى الذئب بقى الكلام فى ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع
المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا
من احكام الوهم ما اذا رأينا شيأ اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة
والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف
لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعانى حاضرا عندها بواسطة
الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعانى قوة واحدة لكن يشكل

٩ امتناع ارتسام الكثير فى الصغير
وازد حام الصور مع بقاء التميز فان
ذلك انما هو فى الاعيان دون الصور
متن

٣ وهى التى تدرك بها المعانى الجزئية
كالعداوة المعينة من زيد والمراد
بالمعانى ما لا يمكن ادراكه بالحواس
الظاهرة وبالصور خلافه فالمستند
الى الوهم فيما اذا رأينا شيأ اصفر فحكمنا
بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئى
لا الصفرة او الحلاوة ويكون الكل
حاضرا عند النفس بمعونة الآلات
متن

هذالان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لاتعلم وجود النفس الناطقة لهـا
(قال ومنها الحافظة٢) هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة القبول غير قوة
الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظ للصور وبعضهم سماها قوم ذاكرة اذ بهـا التذكر اعني ملاحظة
المحفوظ بعد الذهول ومتذكرة اذبها التذكر اعني الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندرست
(قال ومنها المتصرفة٣) اي في الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها
مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان اولا رأس له وتصور العدو صديقا
وبالعكس وهي دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة
وهي الحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وينتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون
عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير
تصرف عقلي وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وحينئذ
تسمى مفكرة (قال خاتمة٦) مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول
واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس
المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله
وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة في البطن الاوسط
وكون الوهم مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو
اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل القاعدة على
تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس
الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هي النفس والقوى
الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم
واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فمما لا سبيل اليه اذ لا يعقل
آلية العضو لقوة جسمانية لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات
المورودة في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال في تعيين محالها بطريق
الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس
الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشئ ينبغي ان تكون كذلك
ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة
بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط لتكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما
بسهولة (قال وتردد ابن سينا٧) يشير الى ما قال في الشفاء يشبه ان تكون القوة الوهمية هي
نفسها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهي نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها
وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متفكرة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه
عملها ولهذا تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات
الوهم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء٣) لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة
القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل
الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة لها قد تجانس اقتصروا على
قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط
سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة (قال
واما المحركة٢) لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية
لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية
ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهي

٢لاحكام الوهم وتسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها متن

٨في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة و الوهم متخيلة
متن

٦
(خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ محل للحس المشترك ومؤخره للخيال والاوسط للمتخيلة ومقدم الآخر للوهم وآخره للحافظة والعمدة في تعدد هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار واختلافها باختلاف المحال مع القطع بان الاحساس انما هو للقوى الجسمانية وانه لا معنى لآلتيها الا انها محل لها وانها لا تختل بعضو آخر فلا يصح اتحادها وعود الكثرة والاختلال الى آلاتها والكل ضعيف
متن

٧ في تعدد الوهمية والمخيلة
متن

٣على الخيال و المفكرة و الذاكرة
متن

٢فمنها شوقية باعثة على جذب ما يتصور نافعا وتسمى شهوية او دفع ما يتصوره ضارا وتسمى غضبية ومنها فاعلة لتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها كما في القبض او الى خلافه جهة كما في البسط متن

الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شانها ان تبسط
العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا و ينقص
عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد عرضا
و ينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تنبت من اطراف
العظام تسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المتفشية الحاصلة
باشتباك العصب والرباط ومن غشاء تجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض
لدن لين في الانعطاف صلب في الانفصال (قال واما مبدأ الشوق ٢) قد يتوهم انه من القوى المحركة
بقوة اخرى هي مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي ينبعث منها شوق الالف بالشيء
الى ما الفه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك
من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل (قال ثم بعض هذه قوى ٧) يعني
المدركة والمحركة قد تفقد في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والابصار في الفراشة
او اشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب
العارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكاته او حركاته (قال المقالة الثانية فيما يتعلق
بالمجردات وفيها فصلان ٣) اولهما في النفس والثاني في العقل لما عرفت من ان الجوهر
المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس
على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيله من التغذية والتنمية
والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية
اسما لهما او للنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اول كهيئة السيف للحديد
او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف
والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر
الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات
الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده
او لا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية الناقصة التي انما تتم
وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة
بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفعل
وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم
اضافي هو مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا
او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها
كالبناء في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له
قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية
وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلي صور البسائط
والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لا يقال قيد ذي حيوة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول ليس معناه
ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف
الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال
الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا
القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه

٢ من القوى المدركة
متن
٧ قد يفقد في بعض انواع الحيوان
او اشخاصه بحسب الخلقة او العارض
متن
٣ الفصل الاول في النفس وفيه
مباحث المبحث الاول انها تنقسم
الى فلكية وانسانية وقد تطلق على
ما ليس بمجرد كالنفس النباتية لمبدأ
آثار النبات والحيوانية لمبدأ آثار
الحيوان فهي ههنا تفسر بانها كمال اول
لجسم طبيعي آلي فمن حيث التغذي
والنمو نباتية ومن حيث الحس والحركة
حيوانية ومن حيث تعقل الكليات
انسانية ومن حيث ارادة الحركة
المستديرة فلكية اذا جعلنا الكواكب
والتداوير ونحوهما بمنزلة الآلات
ولو زاد لتخصيص الارضية قيد
ذي حيوة بالقوة متن

من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة آلات له فتكون جسمًا آليًا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة تكون دائمًا وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسًا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلي [illegible] كمال اول طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترزوا بطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي وهو مما غلط في النقل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع الطبيعي صفة للكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة لكمال ويخفض بعده آلي صفة للجسم فانه في غاية القبح وكذا لو رفع آلي ايضا صفة لكمال مع ذكر حيوة صفة لجسم بل معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم آلي فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية فما الحاجة الى ما صرحوا به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد ولهذا لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدائية فعل ما دخلت صور البسايط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في ان له معنى شاملا لها صالحا لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على انهاج مختلفة على رأي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم ويتحصل نوعا كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيتحصل جوهر نباتي او حيواني وقوة له من حيث انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر في تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من انا نجد بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بجسميته المشتركة بل لمبادي خاصة فسميناها نفسا ربما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا اما ايثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة الا بتجوز او تجديد اصطلاح ولانها تقاس الى المادة والكمال الى النوع ففي تعريف المعنى الذي به يتحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافعال يكون المقيس الى الامر هو نفس ذلك التحصل اولى من المقيس الى امر بعيد لا يكون هو معه الا بالقوة ولا ينتسب اليه شيء من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتقرير الامام ان المقيس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزأ منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التي انما تتحصل وتتم نوعا بما ينضاف اليها من الفصل بل النفس فتعريفها بالكمال المقيس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان في الوجود لا يتغايران الا في العقل بان اخذ هنا مبهما وذاك متحصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضياف الفصل

اليها كل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ماصرح به في المواقف وحينئذ يكون توسط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا و هو فاسد على مالايخفى واما ايثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك و مبدأ القبول و الانفعال كالاحساس و كلاهما معتبر في المثل و في الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول لفظ النفس استعمال المشترك في التعريف وكذا في اعتبارهما جميعا ولان الشئ انما يكون نفسا بكونه مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لايدل على الاول بخلاف لفظ الكمال ولاشك ان تعريف الشئ بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى فبالجملة لما امكن تفسير النفس بمايعم السماويات والارضيات ثم تمييز كل بمايخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط آثره في المتن فان قيل قد ذكروا ان للسماويات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا لا يصلح ذلك مميزا الحيوانية والانسانية قلنا ذكر في الشفاء ان المراد بالحس ههنا مايكون على طريق الانفعال وارتسام المثال و بالتعقل ماهو شان العقل الهيولاني و العقل بالملكة وامر السماويات ليس كذلك (قال ثم مقتضى قواعدهم ٨) يعني ان مقتضى ماذكروا من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم جسما خاصا ثم تتعلق به النفس الناطقة يقتضي ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ تعقل الكليات و كذا في كل حيوان بخواصه واخرى مبدأ الحركات والاحساسات و اخرى مبدأ التغذية والتنمية و توليد المثل لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ماله صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ماله صورة يسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات و اضافتها الى مواد المركب و صرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ما له صورة يسمى نفسا حيوانية يصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق ومايتبعه (قال واما عندنا ٧) يعني لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد الآثار اليها لم يحتاج الى فصول منوعة ومبادي مختلفة بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة و الباطنة دائما في التبدل والتحلل والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولا يغفل بحال عن وجود ذاته وانه قد يريد ما ينافيه البدن مثل الحركة الى العلو و بالجملة فقد اختلفت كلمة الفريقين في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس و قيل الهواء و قيل الماء و قيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزأ في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اي التي من شانها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لايتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين اي العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ماذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه

٨ ان يكون في الانسان مثلا نفس انسانية واخرى حيوانية واخرى نباتية لكن ذكروا ان ليس الامر كذلك بل يصدر عن النباتية مايصدر عن القوة المعدنية وعن الحيوانية مايصدر عنهما وعن الانسانية مايصدر عن الكل

متن

٧ واما عندنا فاستناد الآثار الى القادر واختلاف الاجسام بالعوارض بكونها من جواهر متجانسة الا ان النصوص شهدت بان للانسان روحا وراء هذا الهيكل المحسوس الدائم التبدل والتحلل وكادت الضرورة تقتضي بذلك ولو بادنى تنبيه وهو المراد بالنفس الانسانية والمعتمد من آراء المتكلمين انها جسم لطيف سار في البدن لايتبدل ولا يتحلل او الاجزاء الاصلية الباقية التي لاتقوم الحيوة باقل منها وكانه المراد بالهيكل المخصوص والبنية المحسوسة اي من شانها ان تحس ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد متصرف في البدن متعلق اولا بروح قلبي يسري في البدن فيفيض على الاعضاء قواها لنا وجوه الاول انا نحكم بالكلي على الجزئي فيلزم ان ندركهما ومدرك الجزئي منا هو الجسم ليس الا كما في سائر الحيوانات الثاني ان كل احد يقطع بان المشار اليه بانا حاضر هناك وقائم وقاعد وماذاك الا الجسم الثالث لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فجاز ان ينتقل فلايكون زيد الآن هو الذي كان والكل ضعيف الرابع ظواهر النصوص لاتفيد القطع واما الاستدلال بانه لادليل على تجردها فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بانه لادليل على تحيزها فيجب نفيه

متن

الايسر من بخار الغذاء والطفه ويفيده قوة بها تسرى فى جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها
يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان
المدرك للكليات اعنى النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلى على الجزئى كقولنا هذه الحرارة
حرارة والحاكم بين الشيئين لابد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا
النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات
مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع فى ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن
الكليات بالذات والجزئيات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين
والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات
الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت الثانى ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو النفس
متصف بانه حاضر ههنا وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هى بعينها ادراكات
المشار اليه بانا اعنى النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك
من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها غير صفته
والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك
المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن
وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها فى احواله تغفل فيحكم عليها بما
هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف ليلزم كونها فى غاية الغفلة الثالث
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى
تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وحينئذ لم يصح القطع بان زيدا الآن هو الذى
كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق
بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص
الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف
بما هو من خواص الاجسام كالدخول فى النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة وككونها
فى قناديل من نور اوفى جوف طيور خضر وامثال ذلك ولاخفاء فى احتمال التأويل وكونها
على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان مجرد مغايرتها
للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لادليل على تجردها فيجب ان لاتكون مجردة لان الشئ انما
يثبت بدليل وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية يعارض بانه لادليل على كونها جسما اوجسمانيا
فيجب ان لاتكون كذلك (قال احتجوا) اى القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا
لامور يمتنع حلولها فى الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور
هذا شانها فلانها تتعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال
والمادى لايكون صورة لغير المادى ومثالاله واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها فى المادة
فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم تقل بوجودها
فى الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود اوليس بموجود ولاخفاء فى امتناع حلول
صورة المجرد فى المادى ومنها المعانى الكلية اى لايمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة
لزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشئ من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لاينفك

ثم احتجوا بوجوه الاول انها تتعقل
ما يكون محلا لما ليس بمادى كالمجردات
ولما يمتنع اختصاصه بوضع ومقدار
كالكليات ولما لا يقبل الانقسام
كالوجود والوحدة والنقطة وسائر
البسائط التى اليها تنتهى المركبات
ولا يمتنع اجتماعه فى جسم كالضدين
بل الصور والاشكال المختلفة دون
مجرد اذ لا تزاحم فيه بين الصور
ولو من الضدين او النقيضين ومبناه
على كون التعقل بحصول الصور
وعلى نفى ذى وضع غير منقسم
وعلى تساوى الصورة وذى الصورة
فى التجرد وفى الوضع والمقدار
وفى قبول الانقسام وفى التضاد
واعدائها وعلى استلزام انقسام
المحل انقسام الحال فيما يكون الحلول
لذات المحل لا لطبيعة تلحقه كالنقطة
فى الخط المتناهى

عنه الشئ المادى فى الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم تكن متناولة لما لبس له ذلك والحاصل ان الحلول فى المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير و الاوضاع والكيفيات وغير ذلك والكلية تنافى ذلك فلولم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية بما ثلة لهما واللازم باطل ومنها المعانى التى لاتقبل الانقسام كالوجود والوحدة و النقطة و غيرذلك والالكان كل معقول مركبا من اجزاء غيرمتناهية بالفعل وهومحال ومع ذلك فالمط وهو وجود مالاينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات و اذا كان من المعقولات ماهو واحد غيرمنقسم لزم انيكون محله العاقل له غيرجسم بل مجردا لان الجسم و الجسمانى منقسم وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيمايكون الحلول لذات المحل كحلول السواد و الحركة و المقدار فى الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول النقطة فى الخط لتناهيه وكحلول الشكل فى السطح لكونه ذانهاية واحدة اواكثر وكحلول المحاذاة فى الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع مافيه وكحلول الوحدة فى الاجزاء من حيث هى مجموع ومنها المعانى التى لايمكن اجتماعها الافى المجردات دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لاتزاحم بينهما فى العقل بل نتصورها ونحكم فيمابينهما بامتناع الاجتماع فى محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لوكانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات اوللكليات اوللبسائط اوللمتمانعات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غيرمسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشئ يكون بحلول صورته فى العاقل لابمجرد اضافة بين العاقل و المعقول ومنها ان النفس لولم تكن مجردة لكانت منقسمة و لم لم يجز ان تكون جوهرا وضعيا غيرمنقسم كالجزء الذى لايتجزأ ومنها ان الشئ اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها فى المادى ولم لم يجز ان تكون حالة فى جسم عاقل لكنها اذاوجدت فى الخارج كانت ذلك الشئ المجرد ومنها ان صورة الشئ اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها فى جسم كذلك كان الشئ ايضا مختصا بذلك ولم لم يجز ان يكون فى ذاته غيرمختص بشئ من الاوضاع والكيفيات و المقادير ومنها ان الشئ اذالم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة فى العاقل كذلك و لم لم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشئ غيرمنقسم لذاته ولالحلوله فى منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما فى الجوهر العاقل كذلك و قد سبق ان صورة الشئ قد تخالفه فى كثير من الاحكام و منها ان اجتماعهما فى العاقل لايجوز ان يكون لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط فى العاقل الجسمانى المنقسم البتة بناء على نفى الجزء الذى لايتجزأ ولايخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة (قال الثانى ٢) اى من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفات لاتوجد للماديات وكل ماهو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها وآلاتها و ادراكاتها و لايلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولاشئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل وجوها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسمانى ليس كذلك كالباصرة والسامعة و الوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة و لايمكن توسط الآلة بين الشئ وذاته وآلته وادراكاته وثانيها ان النفس لاتضعف فى التعقل عند ضعف البدن و اعضائه وقواه بل تثبت على حاله اوتزيد فان الانسان فى سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه فى سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراكات و استحضار كثير من المدركات وكذا عند توالى الافكار

انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها و لايلحقها بكثرة الافعال وضعف الاعضاء والآلات ضعف وكلال بل قوة وكمال و لاشئ من القوى الجسمانية كذلك ومرجعه الى استقراء وتمثيل ~~~ متن

المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند ڪسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلوكان تعقلها بآلات بدنية لكانت تابعة لها فى الضعف والكلال وثالثها انها لوكانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لايكون الامع انفعال لموضوعاتها ڪتأثر الحواس عن المحسوسات فى المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركة والانفعال لايكون الاعن قاسر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية لا برهانية لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها فى سائر الادراكات وان يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى فى الكلال والانفعال (قال الثالث ٢) لوكانت النفس الناطقة جوهرا ساريا فى جسم اوعرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما اوغير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضاءه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفى فى تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها واصفاتها الحاصلة لها لا بالقايسة الى الغير ككونها مدركة لذاتها بخلاف مايكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة غيرحالة فى الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثانى لزم الثانى لانه لوحصل لها تعقل ذلك الجسم فى وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورته لها بعد ما لم تكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة فى ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فلزم فى مادة معينة اجتماع صورتين لشئ واحد اعنى الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حالتى التعقل وعدمه والصورة المتجددة التى تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير من غير تغاير المواد وما يجرى مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا لجاز ان لايكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيا فى تعقله ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة المخصوصة وايضا لا تماثل بين الصورتين لان المنتزعة حالة فى النفس والاصلية فى الجسم بل فى مادته ولوجعلنا مثلين من جهة كونهما صورة لشئ واحد من غير اختلاف الا فى كون احداهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ماسبق وههنا الامتياز باق وان جعلا قائمين لشئ واحد لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامهما بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لوكان حلول النفس فى ذلك الجسم حلول العرض فى محله لا بطريق مداخلة الاجزاء (قال ثم بنوا ٧) يشير الى ان للافلاك نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلوكانت طبيعية لزم فى الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولايلزم ذلك فى الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التى فيما بين المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع

٢ ان القوة العاقلة لوكانت فى جسم فاما ان يكفى فى تعقله حضوره فلا ينقطع كتعقل النفس ذاتها وصفاتها اللازمة التى ليست بالمقايسة الى شئ اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد الصور لشئ واحد فى مادة واحدة ومبناه على كون الادراك بحصول الصورة منه

على استلزام ادراك الكلى تجرد العاقل والجزئى توسط الآلات ان للافلاك نفوسا مجردة وقوى جسمانية لما ان حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع ولا قسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فتنتفى بانتفائه وعلى وفق القاسرة فتسلبه بل ارادية ولا يكفى التخيل المحض لانه لا ينتظم ابدا ولا التعقل الكلى لانه لايصلح مبدأ لجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى الكل واكثر المقدمات فى حيز المنع

اعنى الحصول فى الحيز لايمكن بدون ذلك ولاكذلك حال المستديرة اما فيما لاينقطع عند تمام دوره فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لوكان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذى يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولاقسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع حيث لاطبع فلاقسر وعلى وفق القاسر فلاتختلف فى الجهة والسرعة و البطء فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك و لايكفى لجزئياتها وخصوصياتها تعقل كلى لان نسبته الى الكل على السواء ولاادراكات جزئية و تخيلات محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهى القوى الجسمانية فاذن لابد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لايمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هى بمنزلة النفوس الحيوانية لا بدانها ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هى بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة فى الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلى لا يكون الا للمجردات ولا الجزئى الا بالجسمانيات بانا لا نسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشياء من الاين والاوضاع التى تترك ولانسلم ان القسر لايكون الا على خلاف الطبع وان القاسر لايكون الا متشابها لم لا يجوز ان يكون الامتشابها يلزم تشابه الحركات وان الكلى من الارادة والادراك لايصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لايجوز ان تستند الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة و ادراك للحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا فى الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون فى الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه تنقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لاينافى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلى واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور فى النجاة والشفا ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة فى المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح فى الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هى مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هى مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذاتين متباينتين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا وابداننا بعينها ولايخفى ان هذا مناقشة فى اللفظ حيث سمى تلك الصورة والقوة نفسا (قال المبحث الثانى ٩) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف فى الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوى المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة و قوله عليه السلام الارواح جنود مجندة

٩ النفوس متماثلة لوحدة حدها وقيل مختلفة لاختلاف لوازمها و آثارها وكلاهما ضعيف متن

فا تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام فى المطالب العالية
ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى
لا يشترك منهم اثنان فى الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات فى المعتبر احتج الجمهور
بان ما يعقل من النفس و يجعل حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية
وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعانى الجنسية ايضا كذلك
كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول فى جواب السؤال بما هو
عن اى فرد واى طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهرى وقد يحتج بانها
مشاركة فى كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون
المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلى
من الجنس والفصل لا ينافى التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الاخرون بان اختلاف النفوس
فى صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب
الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جدا فى احوال البدن والاسباب الخارجة متقاربة البتة فى الملكات
والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا ما يوجد
الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جدا وهو على غريزته
الاولى ولاخفاء فى ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع
على تفاصيلها (قال و استنادها ٩) يعنى ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية
حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام فى ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله
الارواح قبل الاجساد بالفى عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر
اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة فى الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس
البشرية او الجواهر العلوية ولا فى الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن
واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم
باطل بالاتفاق على ما سيجئ وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اى قابل العدم ضرورة كونه مسبوقا
بعدم وقبول العدم ينافى الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل
للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا ينافى دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها
لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة
فان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلهما او يتعلق بها وهذا لا ينافى
كونه مجردا فى ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت
قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل فى الطبيعة ووجه اللزوم ما سيجئ فى ابطال التناسخ
ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجها لانها
فتكون فى شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا تعطيل فى الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن
ادراكات وكمالات ولا تعلق لجسم آخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة الثانى انها
مشروطة بمزاج خاص فى البدن يناسبه نفس خاص يفيض عليه لتمام الاستعداد فى القابل وعموم
الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المزاج
ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها
كما فى كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن
لا وجودها الثالث وهو العمدة فى اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون فى الازل
واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل
بالاتفاق والضرورة القطع باختلاف الاشخاص فى العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام

٩ واستنادها الى القادر المختار عندنا
يقتضى حدوثها مجردة كانت اولا
واختلفت ظواهر النصوص فى ان
الحدوث قبل البدن او بعده واما عند
الفلاسفة فقيل قديمة لان الحادث لا
يكون ابديا ولا عن المحل غنيا وكلاهما
ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها
قبل التعلق تكون معطلة ولا تعطل
فى الوجود بخلاف ما بعد المفارقة
فانها فى روح و ريحان او عذاب
ونيران الثانى انه اذا حدث البدن بمزاجه
الخاص فاضت عليه نفس تناسب
استعداده لعموم الفيض و المشروط
بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤه
بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود
واعترض بان المترصد لاكتساب الكمال
لا يكون معطلا و بان المزاج شرط
التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة
انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله
ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة
مع منافاته التجرد مستلزم للمطلوب
وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية
ولوازمها ينافى التماثل و بما يحل فيها
كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور
و بالعوارض المادية بانتها قبل الابدان
لا عن بداية يستلزم التناسخ و قدم
الجسم واما بعد المفارقة فالامتياز باق
لما حصل لكل من الخواص واقلها
الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل
ولو بين نفسين وبمنع استحالة قدم
الجسم والتناسخ كيف وقد بنوا بيان
بطلانه على حدوث النفس فان قيل
تعين النفس انما يكون ببدن معين فقبله
لا تعين فلا وجود بطل التناسخ
او لم يبطل قلنا لا بد من ابطال ان
يتعين قبله ببدن آخر معين و هكذا
و قد يجاب بان الخصم معترف
بالمقدمتين

متن

والتجزى وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثانى لان تمايزها اما بذواتها فينحصر كل فى شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والخصم يوافقنا على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة النفس هى البدن ولا بدن فى الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام فى النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة لها لكنه فتمايزها فى الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال فى هذه مغاير الحال فى تلك فتعليل التمايز بذلك دور فان قيل لو صح ما ذكر لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التى لا توجد فى الاخرى واقلها الشعور بهويتها واعترض بوجهين احدهما انا لا نسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا فى الشخص اذ لم تقم حجة على انه يجب ان توجد نفسان متحدتان فى الماهية وثانيهما انا لا نسلم امتناع ان يوجد جسم قديم تتعلق به النفس فى الازل ثم تنتقل منه الى آخر وآخر على سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثقى فى ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجيء فلو بنى اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر معين وقبله بآخر وآخر لا الى بداية فتكون موجودة بتعينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامى على من سلم تماثل النفوس و بطلان التناسخ (قال ثم النفس ناطقة ٢) يعنى ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها فى هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير و تصرف فى بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوى ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذى لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثانى انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك فى مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا فى اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان تجتمع فيه نفسان منتقلة و حادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد فى القابل اعنى البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد فى القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لا بد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية فى المنع بما لها من الكمال لانا نقول لا دخل للكمال فى اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انسانى ولا يدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية

* بان ليس معها فى هذا البدن تدبر آخر ولا لها تدبير فى بدن آخر فهما على التعادل ليس لبدن نفسان ولا لنفس بدنان لا معا ولا على البدل والا لزم ان تتذكر شيئا من احوال البدن الاول ان ينطبق عدد الكائنات على الفاسدات و ان يجامعها نفس اخرى حادثة بتمام الاستعداد وعموم الفيض واعترض بانها بعد التسليم انما ينفى الانتقال الى بدن آخر انسان لا حيوان او نبات او جماد على اختلاف آراء التناسخية او جرم سماوى منه

وجمادا ممسخا ولا الى نبات على ما جوزه بعضهم وسمى فسخا ولا الى جماد على ما جوزه اخرون وسمى رسخا ولا الى جرم سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق فى تدبير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثانى بمنع لزوم التساوى وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا نجوز ان لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبنى على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لا حادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل فى حيز المنع (قال وغاية متشبثهم ٣) يعنى ليس للتناسخية دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به فى اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انسانى او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطل فى الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثانى انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفس والا كانت عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشئ طالبا لكماله ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها البدل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما لا يتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم تتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم توزع ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهى القدماء لو ثبتت فان الادلة انما تمت فيما له وضع وترتيب ومنع لا تناهى الابدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد الابدان التى صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها (قال والذى ثبت ٧) قد يتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ اهل ما نحة قردة وخنازير رد لنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسمانى رد لنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان التى كانت بعينها لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق فى الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تتبدل صور الابدان كما فى المسخ او ان تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فترد اليها النفوس كما فى المعاد على الاطلاق وكما فى احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص (قال وما [illegible] ـضهم ٣) يعنى ان القول بالتناسخ فى الجملة اى تعلق بعض النفوس بابدان اخر فى الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة الا انه حكاية لا تعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسمانى اعنى حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يليق فيها من الذل والهوان مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار والمعجب بالطاووس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج فى ذلك بحسب الانواع والاشخاص اى تنزل من بدن الى بدن هو ادنى فى تلك الهيئة المناسبة مثلا تبتدى نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما دونه فى ذلك حتى تنتهى الى النمل ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المنتمين من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الرأى

٢ فى اثبات التناسخ على الاطلاق انه لا معطل فى الوجود وان النفوس جبلت على الاستكمال وذلك فى التعلق وانها قديمة فتكون متناهية لاستنادها الى علل وحيثيات متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى والابدان غير متناهية والكل ضعيف متن

٧ من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير ومن رد النفوس الى الابدان المحشورة فليس من المتنازع فى شئ متن

٣ من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية وستعرفهم والناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة فى ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بما لقيت من انواع العذاب والنكرات فالنصوص القاطعة فى باب المعاد قاطعة بكذبه ولا ريب فيها ثم انهم يصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب النار افتراء على الله تعالى علوا كبيرا متن

بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب النار اجتراء على الله وافتراء على ماهو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجرى مجراهم من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ماقالوا فى قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وفى قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اى من دركات جهنم التى هى ابدان الحيوانات وكذا فى قوله تعالى فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفى قوله تعالى ومامن دابة فى الارض الاية معناه انهم كانوا امثالكم فى الخلق والمعايش والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اى بعد المفارقة وفى قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المتنكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر فى كتب التفسير بل فى سياق الآيات لايخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تخلص الى عالم المثل المعلقة فى مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم فى ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم فى ظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم فى الشقاوة فيبقى بعضهم فى تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة فى الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة وستعرف معنى المثل المعلقة (قال المبحث الثالث ٨) يعنى ان فناء البدن لايوجب فناء النفس المغايرة له مجردة كانت اومادية اى جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لايقتضى فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لايدل على كونها باقية البتة فلهذا احتيج فى ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهى من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر وقد اورد الامام فى المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية فى هذا الباب مايفضى ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس بوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلاتكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط الحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لوكانت قابلة للفناء والفساد وهى باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشئ يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقى بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد اومشتملة عليه فلاتكون هى ولاشئ من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هى امكان العدم وهو امر اعتبارى لايقتضى وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادى الذى يجتمع مع وجود الشئ لا الامكان الذاتى الاعتبارى ورد هذا الدليل بانا لانسلم ان قوة قبول الامر العدمى كالفناء مثلا يقتضى وجود محل لها يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضى مادة ويكفى المادة التى تتعلق بها النفس من غير حلول فلم لايكفى مثلها فى قوة الفناء قد يجاب بان قوة الاستعدادية عرض فلابد له من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودى اوعدمى ثم استعداد بدن الجنين بماله من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول واما استعداده ببطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته ان ينعدم مابينهما من العلاقة وهو لايقتضى الفناء (قال المبحث الرابع ٣) لانزاع فى ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات

٨ اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه لظهور ان علاقة التدبير لاتقتضى ذلك الا ان دليل بقائها عندنا السمع وعند الفلاسفة امتناع فنائها لاستنادها الى القديم استقلالا او بشرط فى الحدوث دون البقاء وهو ضعيف ولانها لو فنيت لكانت فى مادة كالصور والاعراض لان قوة الفناء وقبوله بمعنى امكانه الاستعدادى لاالذاتى الاعتبارى يفتقر الى محل يبقى عند حصول المقبول ويقوم به ماهو من صفات النفس ورد بمنع ذلك فى المقبول العدمى

متن

٣ مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها تحكم بالكلى على الجزئى وبتغاير الجزئين ولان الافعال الجزئية تتوقف على ادراكات جزئية اذ الرأى الكلى نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل احد يقطع بانه الذى يبصر ويسمع وعند الفلاسفة الحواس والا لم يحصل الجزم بان الابصار للباصرة والسماع للسامعة ولم توجب آفة العضو آفة فعله ولم يتوقف الاحساس على الحضور اذ لايتفاوت حال النفس ولم تتخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد ولم يحصل الامتياز من المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين اذ لاامتياز الا بالمحل وحمل كلامهم على انها لاتدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع النزاع ويجمع بين ادلة الفريقين ولايشكل باحساس البهايم مع عدم النفس لانه لوسلم فالاشتراك فى اللوازم لايوجب الاشتراك فى الملزوم ولا بادراك النفس هويتها لانه لايفتقر الى ارتسام الصورة على ان الكلام فى الجزئيات المادية التى يمتنع ارتسام صورها ٩

على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد الثانى ان نفس كل احد تتصرف فى بدنه الجزئى وتباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأى الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لايحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا فعلى قوة واحدة وهذا فى التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثانى لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة فى محال هذه القوى توجب آلافة فى هذه الافعال كما لاتوجبها الآفة فى الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لاتتفاوت بالغيبة والحضور نحو لو كان التخيل للنفس لا للقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد وقد سبق انه لابد فى الادراك من الارتسام الرابع لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا لامن الخارج مربعا مجنحا بمربعين متساويين فى جميع الوجوه الا فى ان احدهما على يمين المربع والآخر على يساره هكذا اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوى فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجى لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرد لايصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات الاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما فى الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيها هى القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك فى اللوازم وهى الاحساسات لايوجب الاشتراك فى الملزوم وهو النفس المجردة الثانى انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فى ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التى يمتنع ارتسام صورها فى النفس المجردة واما ما لايفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لايكفى فى ذلك تصور بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شوق طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه فانها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحريكات تتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تتصورها من حيث هى آلات لهذه النفس حاصلة فى هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولايلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

ولا بان تعلقها بهذا البدن بمقتضى تصوره والقصد اليه اذ لايكفى تصور بدن ما لاستواء نسبته لان ذلك التعلق شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصوره بعينه ولا بادراكها الآلات عند قصد استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او تكون الخصوصيات بحسب الاضافة من غير ان تنتهى الى حد الجزئية بان تدرك مثلا سابقة لنا فى هذا البدن المحسوس نعم يتوجه ان فى ادراك المحسوس ان ارتسمت الصورة فى النفس ايضا عاد المحذور وان لم ترتسم فاى حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة فى الآلة نسميها ادراكا وحضورا للشئ عند النفس ولم لايكفى مثلها فى ادراك الكلى من غير صورة فى النفس
منه

في ذواتها كما اذاخا ولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج وان لم نشاهده بعينه ويجوز ان تدركها بعينها على سبيل التخيل فان التخيلات لايجب ان تتأدى من طرق الحواس البتة بقي ههنا اشكال وهوانه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة فاما ان تكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على مايشعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصورة في الآلة فقط بل بحصولها في النفس ايضا ولها في الآلة وبا لحضور عند المدرك للحضور عند الحس من غيران يكون هناك حضور مرتين وحينئذ يعود المحذور اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لاتكون الصورة حاصلة في النفس بل في الآلة فقط على هوالظاهر من كلامهم وليست الآلة الاجزأ من جسم تدبره النفس فلابد من تحقيق ان اى حالة تحصل للنفس نسميها ادراكا وحضورا للشئ عند النفس ولايحصل بمجرد تحقق ذلك الشئ في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لايكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل (قال تنبيه ٢) لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لاتبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات امالانه ليس بحصول الصورة لافي النفس ولا في الحس واما لانه لايمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وافاضات (قال المبحث الخامس ٣) قدسبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوي اومتوسط اوضعيف فالضعيف وهومحض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهواستعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لماحصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوي وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لايكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات

٢ فعندهم لايبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات وعندنا يبقى بل الظاهر من قانون الاسلام الادراكات المتجددة ايضا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الاخيار

متن

٣ (المبحث الخامس) قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن للتكميل عقلا عمليا اما النظري فراتبه اربع لانه اما استعداد ضعيف هو محض قابليتها المعقولات ويسمى عقلا هيولانيا اومتوسط هو الاستعداد للنظريات بحصول الضروريات ويسمى عقلا بالملكة اوقوي هو الاقتدار على استحضار النظريات بلاكسب لكونها مكتسبة مخزونة ويسمى عقلا بالفعل واما كمال لها في ذلك وهو حضور النظريات عندها مشاهدة ويسمى العقل المستفاد وايضا النفس اما خالية او متحلية بالضروريات فقط او بالنظريات ايضا بدون الحضور اومعه واختلفت العبارات في ان الاربعة اسامي لهذه الحالات او للنفس باعتبارها اوللقوي هي مباديها وفي ان المعتبر في المستفاد مجرد الحضور حتى يكون بحسب الوجود مثل العقل بالفعل وان كان غاية بحسب الشرف والكمال اوحضور الكل بحيث لايغيب اصلا حتى يمتنع او يستبعد جدا حصوله ما دامت النفس متعلقة والاول اشبه بحصر المراتب

متن

والكمال اوللنفس باعتبار اتصافها بهما اوالقوى فى النفس هى مبادئها فمثلا يقال تارة ان العقل الهيولانى هواستعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة نه قوة استعدادية اوقوة من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس فى مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا فى البواقى وربما يقال ان العقل بالملكة هوحصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تنبههما القوة على كسب غيرهما بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله النظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هوعقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا فى ان المعتبر فى المستفاد هوحضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لاتغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا مادامت النفس متعلقة بالبدن اومجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ماصرح به الامام وان كان بحسب الشرف هوالغاية والرئيس المطلق الذى يخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولايخفى ان هذا انسب بما اتفقوا عليه من حصر المراتب فى الاربع نعم حضورالكل بحيث لايغيب اصلا هوكمال مرتبة المستفاد وذكر الامام فى بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت فى تلك الحالة عقلا هيولانيا والافان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لاغيرحالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هى النفس باعتبارها وهوموافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واماماذكر فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اى صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده فى كلام القوم (قال واما العملى ٧) يعنى انهما قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التى يجب الاتيان بها من المفاسد التى يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هى مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء يخصها صلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهى استعمالها فى استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهى ان افاعيله اعنى اعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجريبية او ذائعة اوظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغى ان يصدر منا ان بذل الدرهم ينبغى ان يصدر منا ثم تحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويتفرع على النظرى ٢) يعنى ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هى اى على الوجه الذى هى عليه وفى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغى اى على الوجه الذى يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة على مايشمل القسمين بانهما خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن علما وعملا الاانه

٧ وهو قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام امر المعاش والمعاد فيستعين بالنظرى من جهة ان افاعيله تنبعث عن اراء جزئية مستنبطة عن الاراء الكلية من

٢ الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى بقدر الطاقة البشرية وعلى العملى الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغى بقدرها فمن ههنا يقال ان الحكمة هى خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن وان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة الامور المتعلقة باختيارنا وتخص النظرية بما ليس كذلك فان تعلقت بما يستغنى عن المادة ذهنيا وخارجا فعلم بعد الطبيعة اوذهنا فقط فالرياضى او يحتاج فيهما فالطبيعى والعملية ان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب الاخلاق او المشاركين فى المنزل فتدبير المنزل اوالمدينة فسياسة المدنية

لماكثر الخلاف وفشا الباطل والضلال فى شان الكمال وفى كون الاشياء كما هى والامور على ما ينبغى لزم الاقتداء فى ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هى الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس مالها وما عليها والعمل بها على ماذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها فى قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة لقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والافنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا وقواما فهى العلم الطبيعى وان كانت من حيث يتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضى كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يفتقر الى المادة فى الوجود لا فى التصور وان كانت من حيث لا يتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهى ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان فى الالهى ما يتعلق بالمادة فى الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفى الرياضى ما قد يستغنى عنها كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه فى الالهى واذا اعتبر من حيث هو فى الاوهام او فى الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام والرياضى والى هذا اشار فى الشفاء الا انه قد يناقش فى اختصاص حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية لغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت باراء ينتظم بها حال الشخص وزكاء نفسه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية والعامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واصول الاخلاق ٢) للانسان قوة شهوية هى مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من الماكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هى مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هى مبدأ ادراك الحقايق والشوق الى النظر فى العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهى ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم عن ان يستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات ولها طرف افراط هى الخلاعة والفجور اى الوقوع فى ازدياد اللذات على ما ينبغى وطرف تفريط هو الخمود اى السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهى انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اى الاقدام على ما لا ينبغى وتفريط وهو الجبن اى الحذر عما لا ينبغى ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهى معرفة الحقايق على ما هى عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهى استعمال الفكر فيما لا ينبغى ولا على ما ينبغى وطرف تفريطها الغباوة وهى تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هى العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة فى كتب الاخلاق وكذلك الرذائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان غرايب احوال وافعال تظهر

٢ الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهى العفة والغضبية وهى الشجاعة والنطقية وهى الحكمة ومجموعها العدالة ولكل طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود والفجور وللشجاعة التهور والجبن والحكمة الجربزة والغباوة متن

٩ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرايب افعال وادراكات هى عندنا بمحض خلق الله تعالى وقالت الفلاسفة فى الافعال ان النفس قد يكون لها قوة التصرف فى غير بدنها حتى ربما تصير بمنزلة نفس ما لها لم او لبعض الاجسام سيما ما يناسب بدنها فلا يبعد عنها احداث الامطار والزلازل واهلاك المدن وازالة الامراض ونحو ذلك وقد تحدث الاذى فيما الحبا لخاصية فيها وهى الاصابة بالعين او شرور او غرايب بشرتها ومزاولة افعال خاصة تعلمها فالسحر او باستعانة بالارواح والطلسمات فالعزائم او بالاجرام الفلكية بدعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية فالطلسمات او بالخواص العنصرية فالنيرنجات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد يتركب بعض ذلك مع البعض متن

من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافاً للفلاسفة والكلام في ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثانى فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره ومثل السحر والعزايم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس تأثيرا في البدن كما للجواهر العقلية المجردة في عالم الكون والفساد وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخر حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لاسيما الاجسام التي يحصل لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا يبعد ان تحيل الهواء الى الغيم فتحدث مطرا بقدر الحاجة اوزيد كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتخلخلا يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية تحدث فيما اعجبها اذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث الغرايب بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر او بقوى بعض الروحانيات وهي العزايم او بالاجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات او بالخواص العنصرية وهي النيرنجات او بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية (قال وقالوا في ادراكاتها المتعلقة بالنوم ٨) اشارة الى القسم الثانى وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس قلما تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انخناس الروح الحاملة لقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها مافيها من صور الاشياء سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تحاكيها المخيلة بصور جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها بحيث لاتفاوت فيما جعلته المخيلة جزئية الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمه او ضده مثلا فهي رؤيا تعبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهى الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه او ضده او مناسبه وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة فالمعبر ينظر في الحاضر انه صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهى الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة توقف عليه فتلك الرؤيا تعد في اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس في الخيال فتنتقل في النوم الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل لقوة المخيلة فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن

٨ انها تتصل بعالم الغيب لركود الحواس فيحصل لها صورة ادراكية جزئية في نفسها او يجعل المخيلة فان بقيت على حالها بحيث لاتفاوت في المجعولة الا بالكلية والجزئية وتأدت الى الحس المشترك فرؤيا صادقة وان تصرفت فيها المخيلة بتبديل الصور فان امكن ان تعاد الى الاصل بضرب من التحليل فرؤيا تعبير والا فاضغاث احلام ومن الاضغاث ما يرد على الحس المشترك من الصور المرتسمة في الخيال بالاحساس او بالانتقال اليه من المخيلة في النوم حاصلة كانت قبل او حادثة فيها عند النوم لتغير افعالها بتغير مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند غلبة الصفراء من الاشياء الصفر مثلا

متن

غالب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفراء والا فبالحمراء او السوداء فبالسوداء و البلغم فبالجمد والثلج (قال وقد وقع فيما يتعلق باليقظة ٨) هذا هو القسم الثالث وهو غرايب تتعلق بالادراكات حالة اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فتفي بالجانبين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي اى المجردات العلوية المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادي فينطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان او يكون ثم يفيض الاثر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ اوهائل وربما يرد مكتوبا على لوح او تخاطبا من انسان او ملك اوجني او هاتف غيب او غير ذلك وقد يكون مشاهدة صور ما لا حضور له عند الحس لا لشرف النفس وكمال قوته بل لفساد في الآلات التي يستعملها العقل كما في المرض والجنون او لاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو بسرعة وكالتأمل في شيء شفاف مرعش للبصر مدهش اياه كالشيء الذي يترقرق براق او لغلبة خوف او ظن او وهم تعين التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة القوى العايقة للنفس عن اتصالها بالمبادي الجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى (قال ووقوع بعض الغرايب ٦) ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انها لو كانت لها نفوس لكانت اناسا لان حقيقة النفس والبدن لا غير ليس بشيء لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجواز التميز لفصول اخر لا يطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوته المسدسة والانقياد لرئيس والنمل في اعداد الذخيرة والابل والبغل والخيل والحمار في الاهتداء الى الطريق في الليالي المظلمة والفيل في غرايب احوال تشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الآية (قال الفصل الثاني في العقل ٢) احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل من الواحد الحقيقي واما العرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الاخر لزم فاعلية احدهما للاخر وهو ممتنع اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اى مفارقا في ذاته لا في فعله فالبدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول الواجب فيلزم الكثرة او النفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان تمام امر يصح وجوده من العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني وما ذلك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح منه للعلية يفتقر في عليته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام

٨ ان النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والمتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فتطلع على بعض المغيبات وربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ اوهائل او مكتوبا او تخاطبا من انسان او ملك اوجني او هاتف غيب وقد يقع بعض ذلك عند ضعف القوى الحسية لمرض او مجاهدة وعند دهشة الحس او تحير الخيال بمثل سرعة عدو او تأمل شفاف مرعش البصر او غلبة خوف او نحو ذلك وبالجملة فعجايب النفوس اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى واما الكلام في الاسباب

متن

٦ من الحيوانات الاخر على ما تقرر في علم الحيوان وربما يشهد بان لها ايضا نفوسا مجردة والعلم عند الله

متن

٢ وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده ويوجد ما بعده وما ذلك الا العقل لان للجسم كثرة الهيولى والصورة والعرض افتقارا الى غير علته في الوجود والنفس في الايجاد والامكان فلا الثاني علة اول الاجسام يلزم ان تشتمل على الكثرة لئلا يتعدد اثر الواحد ويستغني في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا تفضي الى تقدم الشيء على نفسه اما الجسم والعرض فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلانه لا يحصل احدهما بدون الاخرى ومبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير عن الواحد ونفي الاختيار والصفات مع ان المعلول الاول لا يلزم ان يكون موجدا لما بعده بل واسطة فلا يمتنع ان يكون نفسا او واحدا جزئي الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم في ادراكاتها لا يمنع استقلالها بايجاد الجسم متن

يجب

يجب ان تكون عقلا والالكان اماواجبا فيلزم صدور الكثير عنه واماغيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه امااذا كان جسما اوعرضاقائمابه فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والالكان عقلالانفسافذلك الجسم اماالجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واماالثانى والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة اوصورة فلان كلامنهما لايوجد بدون الاخرى ومجموعهما الجسم فلوكان فاعل الجسم الاول احداهماكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشئ على نفسه بمرتبة اوبمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اى لانسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولوسلم فلم لايجوزان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولانسلم ان اول مايصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لايجوزان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثانى والثالث عن تلك الصفة اوعن الذات بواسطتها ولانسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لمابعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوزان يكون اول مايصدر نفسا اومادة اوصورة ثم يصدر بواسطته البدن اوالجزء الآخر من الجسم ولانزاع فى جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولانسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل فتكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل ولانعنى بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق فى ذاته وفعله ايجادا كان اوادراكا ويجوزان يكون الصادر الاول مستغنيا فى فعله الايجادى دون الادراكى فان اشترط فى النفس الاحتياج الى المادة فى الادراك فقط كان هذا نفسا اوفيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلايتم المطلوب (قال الثالث ٤) اى ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا اومعقولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب اوللدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لايتغير من حالة غيرملايمة الى حالة ملايمة فتعين الثانى وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انمايكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة هى العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته اونيل صفاته اونيل شبه احدهما والاول ماكان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات اوالصفة اما ان تنال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لاينال اصلا فلابد من اليأس عن حصول ماهذا شانه ويلزم الانقطاع اودوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع اوطلب الحاصل بل شبها غيرمستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لاالى نهاية والايلزم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول متشابهات غير متناهية تحصل على التدريج فى اوقات غيرمتناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولايجوز ان يكون ذلك هوالواجب والالم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه انالانسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولانسلم ان طلب المحسوس لايكون الا للجذب اوالدفع لم لايجوز ان يكون لمعرفته اوالتشبه به اولغيرذلك ولانسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك

٤ ان دوام حركات الافلاك بالارادة لايجوز ان يكون الا لنيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل لايتناهى كمالا والالزم الانقطاع اوطلب المحال وليس هو الواجب والالم تختلف الحركات فتعين العقل ورد بمنع اكثر المقدمات متن

ولايلزم من تشابه اجزائهمـا فى الحقيقة تشابه احوالها ولانسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المشوق
اوحاله حصول اليأس ولامن نيله انقطـاع لطلب لم لايجوزان يدوم الرجاء او يكون المشوق
او حاله امرا غير قار يحفظ نوعه بتعـاقب الافراد كما ذكرتم فى الشبه ولانسـلم ان المشوق
الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانمـا يلزم ذلك لوكان ذلك على الاجتماع دون
التعـاقب و بعض هذه وان امكن دفعه لكن لايتم المطلوب الابدفع الكل (قال البحث الثانى
فى احوالهـا ٧) يشير الى اثبات احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى
انهـا ليست اقل من ذلك واما فى جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف و لا قطع بانحصار
الافلاك الكلية فى التسع بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة
وان يكون كل من الثوابت فى فلك ولوسلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقـل يدبر
امره ويتشبه هو به بوجه لايعلم كنهه الا الله تعـالى وحده وانمـا تصير عشرة مع كون الافلاك
تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع
الاول المصدر عشرة والعاشر الذى هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات
التى تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التـاثير وافاضة
الكمـالات لا التصرف الذى للنفوس مع الابدان ومنهـا انهـا ازلية لماسبق من ان كل حادث
مسبوق بمـادة يحل فيهـا كالصور والاعراض او يتعلق بهـا كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك
ومنهـا ان كلا من العقول نوع ينحصر فى شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا
بحسب المواد ومايكتنفهـا من الهيئات ومنهـا ان كمالاتهـا حاصلة بالفعل لان خروج الشئ
من القوة الى الفعل لايكون الا بمـا له مادة تندرج فى الاستعدادات بحسب تجـدد المعدات
من الاوضاع و الحركات ومنها انها عاقلة لذواتها و لجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة
بماهياتها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذلاتصور فى تعقل الشئ لنفسه حصول المثال
المطابق واما لغيرهـا فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته عن الشوايب المادية واللواحق
الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليـات لان
الصور العقلية ليست متعـاندة بل متعـاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقـارنه
من غير ان تتوقف صحة المقـارنة على حصولهمـا فى جوهر العاقل لان ذلك متاخر عن صحة
المقـارنة ضرورة تقدم امكان الشئ على حصوله فلو توقفت صحة المقـارنة عليه لزم الدور
فاذن صحة مقـارنة المجردات وسـائر الكليـات ثابتة عند حصول المجرد فى الاعيـان فيثبت
صحة تعقله اياها اذ لامعنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل مايصح للعقول المجردة
فهو حاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة لذواتها و لجميع المعقولات ثم انك خبير بابتناء هذه الفروع
على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلاحاجة الى التنبيه (قال وانها مبادى بمعنى احوال
العقول انها مبادى لكمالات النفوس الفلكية ٨) بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل
لابطريق المباشرة والالكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة
على النفس المحركة بقوته التى لاتتنـاهى و بقبولهـا منه ذلك الفيض و تاثيرهـا تاثيرا غير متناه
عن سبيل الوسـاطة دون المبداية لامتنـاع صدور غير المتناهى عمـا يتعلق بالاجسام ما لم يكن
مستمدا من مبدأ عقل غير متنـاهى القوة ومنهـا ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال
يعطى النفوس البشرية كمالاتها و يخرجها من القوة الى الفعل فى تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة
الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنـا عليه قبلنا منه و اذا اشتغلنـا عنه
بجانب الحس انمحت عنـا الصورة العقلية كالمرآة فانهـا اذا حوذى بهـا صورة تمثلت فيهـا

٧ زعموا انها عشرة بعدد الافلاك بمعنى الاول نفيا لجانب القلة دون الكثرة والعـاشر هو المدبر لعالم العنـاصر بحسب الاستعـدادات الحاصـلة من تجدد اوضاع الافلاك وانهـا ابراء ذاتهـا عن المادة حلولا وتعلقـا ازلية منحصرة انواعها فى اشخاصها جامعة لكمـالاتها عاقلة لذواتهـا ولسائر المجردات بل لجميع الكليات دون الجزئيات متن

٨ وللبشرية بل النفوس والاجرام انفسهـا متن

فاذا اعرض بها عنهـا زال ذلك التخيل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذى بهـا فكذا النفس اذا اعرض بهـا عن جانب القـدس الى جانب الحس او الى شئ آخر من امور القدس ومنهـا ان مبدأ النفوس كلهـا من حيث هى نفـوس يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسـام فلا تصدر عن الواحـد الحقيقى ولا ان تكون من الاجسـام واجزائها واحوالهـا لانها انما تفعل بمشـاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام فى المبدأ القريب الذى تستند اليه كلية النفوس وان كان بعضهـا من البعض وبهذا يتبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزؤه واحواله ولا النفس لانهـا من حيث هى نفس انمـا تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجبـا لا يصدر عنه الا الواحد (قال على ما قيل ٢) اشارة الى ما ذكره الفلاسفة فى ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسـام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولاشك ان له وجودا وامكانا فى نفسـه ووجوبا بالغير وعلما بذلك وبمبدائه فقيل صدر عنه باعتبـار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبـار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثـانى عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تفوض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلتـه عقله وباعتبـار علمه بعلتـه نفسه واعلم انه لما ثبت عنـدهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى ذكروا طريقـا فى صدور الكثرة عن الواحد عـلى انه احتمـال راجح فى نظرهم من غير قطـع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجدة على ما قال فى الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعهـا كثرة اضافية ليست فى اول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال اوصفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فتنبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معـا عن المعلولات الاولى ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منهـا عقل ونفس وفلك بل يجوز ان تنتهى سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما له من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيـات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تنحصر فى الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيـات غير محصورة وبما ذكرنا دفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها فى الاعيان لم تصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه الثانى انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا تنحصر العقول فى عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابى لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثانى باعتبار امكانه يثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور

٢
ان الصادر الاول عقل ويصدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جريا على ما هو الاليق وهكذا الى الاخير واعترض بان تلك الاعتبارات اما وجودية فيعود المحذور او عدمية فلا يصلح اجزاء من الموجد ولو سلم فلم لا يكفى الواجب لما له من السلوب والاضافات وكيف يكفى الواحد فى فلك الثوابت وبان العقول اما متفقة الماهية فلا تنقطع السلسلة او لا فيجوز ان لا يحصل الفلك الابعد عنه من العقول فكيف يجزم بانها عشرة على ان جزئيات الافلاك فوق التسعة قطعا وكليا تها احتمالا وفى التقصى عن ذلك اطناب لا يليق بالكتاب

منن

والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لوكانت الحيثيات العدمية و الاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما تنقطع عنده سلسلة العقول و الافلاك بان لايصدر عنه فلك و عقل و نفس جاز في جانب الابتداء ان لايصدر عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثانى الا عقل ثالث و هكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لايصح الجزم بانه يصدر عن العقل الاول فلك و عقل و نفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعى كل منها مبدأ و اعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك هذا و لايخفى ان كلامهم فى هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لايجدى نفعا فى المطالب العلمية (قال المبحث الثالث ٢) جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكروبين ما لايكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير فى الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هى القوى المتخيلة فى افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العقلية وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان و قطع العلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة للدواعى العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة و الانهماك فى الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى و كلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء و ارباب المكاشفات من الاولياء فلاوجه لنفيها كما لاسبيل الى اثباتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا ٢) يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعنى الفلك الاعظم روح يدبر امره فى جميع ما فى جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك و ثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل يوم من الايام والساعات والبحار والجبال و المفاوز والعمران و انواع النبات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد فى لسان الشرع من ملك الارزاق وملك البحار وملك الامطار وملك النبات ونحو ذلك و بالجملة فكما اثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطباع التام لذلك النوع تحفظه من الآفات والمخافات وتظهر اثره فى النوع ظهور اثر النفس الانسانية فى الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع (قال وعندنا ٢) ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة فى العلم والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام وامناؤه على وحيه

٢ فى الملائكة والجن والشياطين زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف فى العنصريات والشيطان هو القوة المتخيلة فى الانسان وبعضهم على ان النفوس البشرية بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن وان كانت شريرة فالشياطين متن

٣ يتشعب منه ارواح كثيرة تتعلق باجزائه واطرافه والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية يدبر امره فى جميع ما فى جوفه والنسبة بينهما بمنزلة القوى للنفس الانسانية وهكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمفاوز والعمرانات وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك روح يدبر امره ويحفظه من الافات يسمى بالطباع التام وفى لسان الشرع بالملك لذلك النوع متن

٣ و الملائكة اجسام لطيفة تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة الجن كذلك الا ان منهم المطيع والعاصى و الشياطين شانهم الشر والاغواء والغالب عليهم عنصر النار وعلى الاولين عنصر الهواء

متن

يسبحون الليل والنهار لايفترون لايعصون الله ماامرهم و يفعلون مايؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات و انساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان وماكان لى عليهم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلاتلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة لان الغالب على الشياطين عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لايكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء اوللهوائية فالى الهواء اوللنارية فالى النار لايبرح ولايفارق الابالاحياز اوبان يكون حيوانافيفارق بالاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التى تسكن هذا العنصرولكون الهواء والنارفى غاية اللطافة والسخيف كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولايرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التى يغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون فى ابدان كابدان الناس اوغيره من الحيوانات و الملائكة كثيرا ماتعاون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الأعداء والطيران فى الهواء والمشى على الماء وتحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات ومايناسب ذلك (قال ولايمتنع ان يكتسبوا ٩) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والاجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولانسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ماهو شأن العلوم العادية وان كانت غاية للطيف بحيث لاتجوز رؤية الممتزج يلزم ان لايروا اصلا وان تتمزق ابدانهم وتنحل تراكيبهم بادنى سبب واللازم باطل بماتواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول فى المنافذ الضيقة وايضا لوكانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضى اشكالا مخصوصة كما فى سائر الممتزجات فلايتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر لجواز ان تخلق رؤيتهم فى بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبديل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف مايحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفى بعض الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا فى اجسام كثيفة هى بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا اوان تكون نفوسهم اوامزجتهم اوصورهم النوعية تقتضى حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء مايعرفون به جهات هبوب الرياح وسائراسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لايلحقهم ضررواما الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلايلايم مايحكى عنهم من النفوذ فى المنافذ الضيقة والظهور فى ساعة واحدة فى صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك (قال خاتمة ٢) يشير الى ماذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس فى تجرد المجردات ولافى مخالطة

٩ واحيانا جلابيب من اجسام كثيفة فيراهم الانسان او يكون فيهم من العنصر الكثيف مايقتضى الظهور لبعض الابصار وفى بعض الاحوال وان يكون فى امزجتهم وصورهم النوعية مايقتضى حفظ التركيب عن الانحلال والتشكل بالاشكال واما على القول بالقادر المختار فلااشكال متن

٢ خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمى الحس والعقل واسطة تسمى عالم المثل لاتحصى مدنه فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الالوان والاشكال والطعوم والروائح والاوضاع والحركات والسكنات وغير ذلك مثال قائم بذاته مستغن عن المادة والزمان والمكان ولهذا يسمى بالمثل المعلقة والاشباح المجردة وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى والمنامات وكثيرا من الادراكات وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك واحتجوا بان مايشاهد من الصور فى المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولامن عالم الحس وهو ظاهر ولاالعقل بكونها ذوات مقادير ولا مرتسمة فى آلة جسمانية لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير وهذه شبهة واهية بنت عليها دعوى عاتية فلم يلتفت اليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة متن

المادیات وفیه لکل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیئات والطعوم والروایح مثال قائم بذاته معلق لافی مادة ومحل یظهر للحس بمعونة مظهر کالمرآة والخیال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ینتقل من مظهر الی مظهر وقد یبطل کما اذا فسدت المرآة والخیال اوزالت المقابلة والتخیل وبالجملة هو عالم عظیم الفسحة غیر متناه یحذو حذو العالم الحسی فی دوام حرکة افلاکه المثالیة وقبول عناصره ومرکباته آثار حرکات افلاکه واشراقات العالم العقلی وهذا ماقال الاقدمون ان فی الوجود عالما مقداریا غیر العالم الحسی لاتتناهی عجائبه ولاتحصی مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لایحصی ما فیهما من الخلایق ومن هذا العالم تکون الملائکة والجن والشیاطین والغیلان لکونها من قبیل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فیها وبه تظهر المجردات فی صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والکثافة وغیر ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعلیه بنوا امر المعاد الجسمانی فان البدن المثالی الذی تتصرف فیه النفس حکمه حکم البدن الحسی فی ان له جمیع الحواس الظاهرة والباطنة فیلتذ ویتألم باللذات والآلام الجسمانیة وایضا یکون من الصور المعلقة نورانیة فیها نعیم السعداء وظلمانیة فیها عذاب الاشقیاء وکذا امر المنامات وکثیر من الادراکات فان جمیع مایری فی المنام اویتخیل فی الیقظة بل یشاهد فی الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقداریة التی لاتحقق لها فی عالم الحس کلها من عالم المثل وکذا کثیر من الغرایب وخوارق العادات کما یحکی عن بعض الاولیاء انه مع اقامته ببلدته کان من حاضری المسجد الحرام ایام الحج وانه ظهر من بعض جدران البیت اوخرج من بیت مسدود الابواب والکوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار اوغیر ذلك من مسافة بعیدة فی زمان قریب الی غیر ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من یدعی ثبوته بالمکاشفة والتجارب الصحیحة ومنهم من یحتج بان مایشاهد من تلك الصور الجزئیة فی المرایا ونحوها لیست عدما صرفا ولامن عالم المادیات وهو ظاهر ولامن عالم العقل لکونها ذوات مقدار ولا مرتسمة فی الاجزاء الدماغیة لامتناع ارتسام الکبیر فی الصغیر ولما کانت الدعوی عالیة والشبهة واهیة کما سبق لم یلتفت الیه المحققون من الحکماء والمتکلمین (قال المقصد الخامس فی الالهیات ٧) ای المباحث المتعلقة بذات الله تعالی وتنزیهاته وصفاته ومایجوز علیه ومالایجوز وافعاله واسمائه فلهذا جعل المقصد ستة فصول یشتمل الاول منها علی تقریر الادلة علی وجود الواجب وعلی تحقیق ان ذاته هل تخالف سائر الذوات وطریق اثبات الواجب عند الحکماء انه لاشك فی وجود موجود فان کان واجبا فهو المرام وان کان ممکنا فلا بد له من علة بها یترجح وجوده وینقل الکلام الیه فاما ان یلزم الدور او التسلسل وهو محال او ینتهی الی الواجب وهو المطلوب وعند المتکلمین انه قد ثبت حدوث العالم اذ لاشك فی وجود حادث وکل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان یدور او یتسلسل وهو محال واما ان ینتهی الی قدیم لایفتقر الی سبب اصلا وهو المراد بالواجب وکلا الطریقین مبنی علی امتناع وجود الممکن او الحادث بلا موجد وعلی استحالة الدور والتسلسل والمتکلمون لما لم یقولوا بقدم شیء من الممکنات کان اثبات القدیم اثباتا للواجب ولایرد علیهم ماجوزه الحکماء من تعاقب الحوادث من غیر بدایة کالحرکات والاوضاع الفلکیة اما اولا فلما مر فی مسئلة حدوث العالم واما ثانیا فلان ذلك انما هو فی المعدات دون العلل الموجدة التی لابد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه یمکن الاستدلال علی وجود الواجب بحیث لایتوقف علی امتناع الترجیح بلا مرجح ان یقال لابد ان یکون فی الموجودات موجود لایفتقر الی الغیر دفعا للدور والتسلسل ولا معنی للواجب سوی هذا وفیه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغیر

٧ وفیه فصول الفصل الاول فی الذات وفیه مباحث المبحث الاول فی اثباته وفیه طریقان للمتکلمین والحکماء حاصلهما انه لابد للموجودات الممکنة من موجد واجب والمحدثة من محدث قدیم لاستحالة الدور والتسلسل وقد یتوهم الاستغناء عن بطلان الترجیح بلا مرجح فیقال لابد من موجود لایحتاج الی الغیر دفعا للدور والتسلسل او عن بطلان الدور والتسلسل فیذکر وجوه الاول لو لم یکن فی الموجودات واجب لزم وجود الممکن من ذاته وفساده بین الثانی مجموع الممکنات اعنی المأخوذ بحیث لایخرج عنها واحد لابد لها لامکانها من مستقل بالفاعلیة وهو لایجوز ان یکون نفسها ولا کل جزء منها وهو ظ ولا بعض الاجزاء لانه کونه علة لنفسه ولعلله ولانه یفتقر الی بعض آخر فلایستقل ولان کل جزء فرض فعلته اولی فتعین کونه خارجا وهو الواجب تعالی الثالث لابد لمجموع الممکنات من علة بها یجب وجوده ویمتنع عدمه ولاشیء من آحاد الجملة کذلك لان کل واحد منها محتاج الی آخر فلا وجوب بالنظر الیه الرابع مبدأ الحوادث بالاستقلال لو لم یکن واجبا لم یشتمل علیه فان کان له علة من خارج بطل الاستقلال والا فان امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وان امکن لزم الترجیح بلا مرجح وفی استغناء هذه الوجوه عن ابطال التسلسل نظر منه

لايقتضى الوجوب وامتناع العدم الاصلى تقدير ابطلان الترجح بلا مرجح والالجاز ان يكون المستغنى عن الغير يوجد تارة و يعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لايفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لولم يكن فى الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لولم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هى فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل و بهذا يظهر ان الوجه الثانى مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعنى المأخوذ بحيث لايخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع بجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع الممكنات لايجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والالزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشئ علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شئ من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على مامر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شئ من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة و انت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة ابطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على مامر والعلة التى بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لايجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعنى الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود فى قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لابد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شئ من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء فى رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع ان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له فى آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لولم تكن واجبا او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وحينئذ اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلا نسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلا نسلم على تقدير الامكان لزوم الترجح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك فى دفع ما توهم من امتناع الحادث فى الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الالزام لجريانه فى العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا فى العلة التامة التى هى تكون نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث (قال المبحث الثانى) قد سبقت الدلالة على وجود الصانع

لما كان الظاهر فى نظر الكل هو عالم الاجسام من الفلكيات والعنصريات مفرداتها ومركباتها شاع فيما بينهم الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها او حدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم وكثر فى كلام الله تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع للجمهور واوقع فى النفوس لما فى دقة الادلة الحكمية من فتح باب الشبهات ولم يعبأ باحتمال ان يكون ذلك الصانع غير الواجب تعالى اما لشهادة الحدس بانه لا يكون الا غنيا مطلقا وهو المعنى بالواجب فيكون من القطعيات التى قلما يخلو استكبارها عن التأدى الى اليقين واما لانسياق الذهن الى انه لو كان مخلوقا فخالقه اولى بهذه الصفات فلا يذهب ذلك الى غير النهاية واما لان المقصود الرد على من لا يقر بهذا العالم بوجود الخلق والامر ومنه المبدأ واليه المنتهى وقد اشير الى اعتراف الكل به عند الاضطرار تنبيها على انه مع ثبوته بالبرهان والاقناع من المشهورات جريا على ماهو اللائق بالخطابيات

بالبراهين و ههنا نشير الى وجوه اقناعية والى ما يكونه من المشهورات التى لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلا للمجهود فى اثبات ما هو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك احد فى وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفى اختلاف صفات لها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فيأتى اربعة طرق هى المشهورة فيما بين الجمهور واشير اليها فى اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر فى علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرايب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستقراء منها كثيرا ما يقوى الظن بحيث يفضى الى اليقين الثانى ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح فى كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هى لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلال التنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهى وكونه ملجاء الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور فى بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى ام من يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدى اليه واجب بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابى انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة فى وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا بمعدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال انه موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة فى التنزيه ولا خفاء فى انه هذيان بين البطلان (قال المبحث الثالث ٦) الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات فى (الذات والحقيقة) اذ لو تماثلا وامتاز كل

٦ ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات والا لكان امتيازه بخصوصيته وحينئذ فالوجوب اما للذات فيلزم وجوب الممكنات اوسع الخصوصية فيلزم امكان الواجب لتركبه وقيل بل تماثلها وتمتاز بالوجوب والحيوة وكمال العلم والقدرة اوبالاكهية الموجبة للاربعة بمثل ما مر من ادلة اشتراك الوجود وردبانها انما تعيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات لاتماثل الذوات لان وقوعه عليها وقوع لازم لاذاتى كما مر فى الوجود

من الاخر بخصوصية فمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى مايقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زائد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وبما استقام الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثاني في التنزيهات ٨) اى سلب مالايليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله اولا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها كان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا

٣ لما كان الواجب مايمتنع عدمه لم يحتج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا ابديا والمتكلمون لما اقتصروا في بيانهم على اثبات صانع العالم افتقروا الى اثبات ذلك فالازلية لبطلان التسلسل ولما سيجيء من ان الكل بقدرة القديم والابدية لما مر من استلزام القدم امتناع العدم متن ٨

٨ وفيه مباحث المبحث الاول في التوحيد الواجب لاكثرة فيه اجزاء لان المركب ممكن ولا افرادا لوجوه الاول لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية والا كان ممكنا بعلل امابها فيتقدم على نفسه ضرورة تقدم العلة بالوجوب واما بغيرها فلا يكون ذاتيا لكان تمايزهما بتعين وهو ثبوتي فيتركب الواجب الثاني لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز اما نفس الماهية الواجبية او بها او بلازمها فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب الثالث لو تعدد فالوجوب والتعين ان جاز انفكاكهما لزم الوجوب بلا تعين وهو محال او التعين بلا وجوب وهو امكان وان لم يجز كان الوجوب بالتعين فيدور او بالعكس او كلاهما بالذات فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب متن

بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل فاهذا جعل فى المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذ اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافى كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب الذاتى بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه فى الوجوب والتعين بل فى احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال الرابع) شروع فى طرق المتكلمين فمنها انها لو وجدا الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين فى زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق فى بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضى للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور لزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثانى لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الآخر من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه فى زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثانى فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن فى نفسه اعنى ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى هذه فانها ربما تمنع ويقال لا نسلم ان مخالفة احدهما الآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن فى نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم فى هذا الحيز حال الكون فى حيز آخر والجواب ان الممكن فى ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعنى كونه فى آن واحد فى حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافى امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة فى احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت فى الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم فى الواحد اذ اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف

لو وجد الهان لم يخل وقوع المقدور الذى قصداه اما ان يكون بهما فينتفى الاستقلال او بكل منهما فيلزم مقدور بين قادرين او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء لان القادرية بالذات والمقدورية بالامكان الخامس اذا اراد احدهما امرا فان لم يتمكن الآخر من ارادة ضده فعاجز اذ لا مانع سوى تعلق قدرة الاول وان تمكن لزم لان فرض وقوعهما اما وقوع الضدين وهو محال او لا وقوعهما وهو عجزهما مع الاستحالة فى مثل حركة جسم وسكونه او وقوع احدهما فقط وهو ترجيح بلا مرجح مع عجز من لم يقع مراده السادس ان اتفقا على كل مقدور لزم التوارد والا فالتمانع السابع ما به التمايز ان كان من لوازم الالوهية فباطل والا فيمكن ارتفاعه فترتفع الاثنينية الثامن لا دليل على الثانى فيجب نفيه والا لزم جهالات التاسع لو تعدد لم يتناه اذ لا اولوية لعدد داله شر الادلة السمعية من الاجماع والنصوص القطعية وفى بعض ما سبق ضعف لا يخفى

عدم القدرة بناء على سد انغبرطريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الآلهة لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الآلهة كمال القدرة واما الاخران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الآلهة لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذى به بقاء الانواع وترتب الآثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعنى عجزهما او عجز احدهما مع ترجح بلا مرجح الوجه السابع ان تعدد الآلهة بمقابلة التمايز لايجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثانى فيجب نفيه والازم جهالات لاتحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذى كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى فى الازل ولادليل حينئذ اجيب بان المراد ان مالا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده فى الازل وقد يجاب بان المراد ان ما لايمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لايزال وان لم يكن فى الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلى وهو بطلانه لايلزم افتقاره الى المؤثر بل لايجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لايستدعى مؤثرا ثانيا ولايخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر فى عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناهى كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليه السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفى الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرف من ادلة التوحيد ومالم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يتأت اثبات البعثة والرسالة ليس بشئ لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم بثبوته (قال خاتمة ٣) حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها ولانزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم مايقوم بنفسه كلها من الخواص ونعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لانجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام ثم تفويض بعضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها النفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لاغير والمعتزلة انما يخالفون فى نفى تعدد القديم واهل السنة فى نفى تعدد الخالق والكل متفقون على نفى تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نورا هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا فى ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم

٣(خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان قبح لفظ الخلق واقبح منه تفويض امر الشرور والقبائح الى الشيطان واما القول بقدم العقول وايجادها للنفوس والاجسام وقدم الافلاك وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل والمشركون وفاقا هم الثنوية القائلون بمبدأين نور وظلمة والمجوس القائلون بتفويض الشرور حتى الاجسام الخبيثة الى اهرمن وان جعل متولدا من يزدان وعبدة الاصنام للآ وبلات توهموها والقائلون بالولد سبحان الله عما يشركون

متن

انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونهما مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء العباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلاخفاء ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام رحمة الله فلهم في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ماسبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن مايكون من الصورة وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه ان صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون (قال المبحث الثاني ٧) الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شئ من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ماسبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او الفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشئ والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ماذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة

٧ المبحث الثاني انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان وجهة فالحكماء لان الجسم محتاج الى جزئه والعرض الى محله والجوهر وجوده زائد على ماهيته والمكان والجهة من خواص الجسم والمتكلمون لان الجوهر ينبئ لغة عما هو اصل الشئ والعرض عما يمتنع بقاؤه وان دار مع القائم بنفسه والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق ومتحيز بالضرورة ومتصف ببعض الامتداد والاشكال لمخصص فيحتاج ولو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحادث اعني الحيز ولزم امكان الواجب ووجوب الامكان لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس والكان اما في كل حيز فيخالط مالا ينبغي مع لزوم التداخل واما في البعض لمخصص فيحتاج اولا فيلزم الترجيح بلا مرجح

متن

والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لوكان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لايتصف بشئ فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب فى صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجح بلا مرجح ان كان لالمخصص الرابع انه لوكان جسما لكان متناهيا لما مر فى تناهى الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج اولا لمخصص فيلزم الترجح بلا مرجح لا يقال هذا وارد فى اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الإقدام وفى نفى الحيز والجهة وجوه الاول انه لوكان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع التحيز بدون والللازم باطل لما مر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته الثانى انه لوكان فى مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وامكان المكان مستغنى عنه لامكان الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنى عماسواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هوالمتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان الواجب فى حيز وجهة فاما ان يكون فى جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لاينبغى كالقاذورات واما ان يكون فى البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجح بلا مرجح (قال واما المخالفون ٤) اجراء الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات اكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فن ههنا يقع فى كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفى كلام ابن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغى ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلإيهامه لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقاليم على ماسيجئ واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم اوحال فى جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا فى الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز اوحال فى المتحيز ويتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم واما منفصل عنه وايا ما كان يكون فى جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل فى العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون فى جهة منه ويدعون فى صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشئ ونقيضه اوالمساوى لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم اوجسمانى اوليس بجسم ولاجسمانى وكذا باقى التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار فى القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ماتشتبه بالاوليات واما الثانى فكقوله تعالى وجاء ربك (فهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (الرحمن على العرش استوى (اليه يصعد الكلم الطيب (ويبقى وجه ربك (يد الله فوق ايديهم (ولتصنع على عينى (خلقت بيدى (والسموات مطويات بيمينه (ياحسرتا على ما فرطت فى جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء

٤ فمنهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق المنع شرعا واحتياطا ومنهم المجسمة القائلون بانه جسم على صورة شاب امرد اوشيخ اشمط او سبيكة بيضاء يتلألأ والمشبهة القائلون بانه فى جهة العلو وفوق العرش مماس له اومحاذ بابعد متناه اوغير متناه متمسكين بان كل موجود جسم اوجسمانى او متحيز اوحال فيه ومتصل بالعالم اومنفصل وداخل العالم اوخارجه وبظواهر النصوص المشعرة بالجهة والجسمية والجواب ظاهرا

اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته (ان الجبار يضع قدمه فى النار (انه يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه (ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية فى معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او تأول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر فى كتب التفاسير وشروح الاحاديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف فى الا الله والراسخون فى العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة فى مواضع لاتحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع فى موضع منها تصريح بنفى ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد فى عدة مواضع واكدت غاية التأكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر فى فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدى الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفى ما ليس فى الجهة كان الانسب فى خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا فى التشبيه وكون الصانع فى اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه فى السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار (قال تنبيه لما ثبت) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لايتصف بشئ من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لايعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كماله امور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التى نسميها اللذة هى نفس ادراك الملايم فغير معلوم فان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا فى التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوى بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم الماهية فذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشئ اى من اى جنس هو قالوا وما روى ان اباحنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول ان لله تعالى ماهية لايعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد فى كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لابدليل اوخبر او ان له اسما لايعلمه غيره فان لفظة ما قد تقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس (قال المبحث الثالث ٦) الواجب لايتحد بغيره ولايحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول جسم فى مكان

و تنبيه فلا يتصف بشئ من الكميات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة والفرح والغم والغضب واللذة والالم وقول الحكماء باللذة العقلية لما انه يدرك كمالاته فيبتهج بها انما يتم لو ثبت ان ادراك الملايم فى الغايب لذة اوملزوم لها كما فى الشاهد متن

٦ فى انه لايتحد بغيره لما سبق ولامتناع كون الواحد واجبا ممكنا ولايحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه ولانه ان احتاج الى المحل لزم امكانه والا امتنع حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير او لا فيجب نفيه وبان ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية فى التحيز وبانه لوجاز حلوله فى الاجسام لما وقع القطع بعدم حلوله فى صغرها متن

اوعرض فى جوهر اوصورة فى مادة كما هو رأى الحكماء اوصفة فى موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافى الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء فى الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم فى المكان الثانى انه لو حل فى محل فاما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر الى المحل و يلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغنى عن الشئ محتاجا اليه هكذا قرره الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والحلول الحاول اوتوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لايوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثانى لايلزم الانقلاب لانا لانسلم ان الحال فى الشئ يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل فى الحيز المعين مع عدم احتياجه فى ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه ولاشئ من الغنى بالذات كذلك والا اى وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لايستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتى لاينافى عروض الاحتياج فلا ينافى الحلول الثالث ان الحلول فى الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل فى شئ لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات البارى عز وجل فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لايقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة فى الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس انه لو حل فى جسم على ما زعم الخصم فاما فى جميع اجزائه فيلزم الانقسام اوفى جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل فى جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله فى احقر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله فى مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع (قال والقول بالحلول ٧) يعنى كما قامت الدلالة على امتناع الحلول و الاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التى تذهب اليها اوهام المخالفين فى هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب اوصفته فى بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هى الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون آتا ابنا روحا قدسيا و يعنون بالجوهر القائم بنفسه و بالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة اوميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية و بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة

والاتحاد محكى عن النصارى فى حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة فى حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة فى حق كملتهم واما مايدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء فى التوحيد اوانه لاكثرة فى الوجود اصلا فبحث آخر منه

الشيعة القائلون بانه لايمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبرائيل فى صورة دحية الكلبى وكبعض الجن اوالشياطين فى صورة الاناسى ولايبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك على رضى الله عنه واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم فى الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم فى العلوم والاعمال ماهو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن فى السلوك وخاض معظم لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار فى الجمر بحيث لاتمايز اويتحد به بحيث لااثنينية ولاتغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرايب والعجايب مالايتصور من البشر وفساد الرأيين غنى عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول اوالاتحاد وليسا منه فى شئ الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته فى ذاته تعالى وصفاته فى صفاته ويغيب عن كل ماسواه ولايرى فى الوجود الا الله تعالى وهذا الذى يسمونه الفناء فى التوحيد واليه يشير الحديث الالهى ان العبد لايزال يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول اوالاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمنى نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والثانى ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لاكثرة فيه اصلا وانما الكثرة فى الاضافات والتعينات التى هى بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل فى الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لابطريق المخالطة ويتكثر فى النواظر لابطريق الانقسام فلاحلول ههنا ولااتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم فى ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا فى بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد (قال المبحث الرابع ٢) الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد مالم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتحققة بعد مالم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابى الحسين البصرى على ماسيجئ تحقيق ذلك وبهذا يندفع ماذكره الامام الرازى من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد فالله كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ماكان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا له بالصلوة بعد مالم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده اوعدمه والسامعية والمبصرية للحادث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابى الحسين البصرى واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ماحدث ثم فى القبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لايقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هى العمدة فى تمسك المجوزين فلا تكون واردة فى محل النزاع وقد تمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعنى كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمى لايصلح جزأ للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين مختلفين متشاركين فى مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لوجاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات

٢ فى امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما الاتصاف بما له تعلقات حادثة او بمتجدد من السلوب والاضافات والاحوال فليس من المتنازع فلا يصلح تمسكا لهم والاستدلال بان المصحح للاتصاف هو مطلق الصفة اذ لاعبرة بالقدم لكونه عدميا فاسد لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة او يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا لنا وجوه الاول الاجماع على ان ما يتصف عليه ان كان صفة كمال لم يخل عنه والالم يتصف به الثانى ان الاتصاف بالحادث تغير وهو عليه محال الثالث انه لو جاز لجاز فى الازل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث فى الازل لامتناع الاتصاف بالشئ بدونه الرابع انه لوجاز لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابلية الحادث لما مر واستضعف الاول بانه يجوز ان تكون الحوادث كمالات متلاحقة مشروطا ابتداء الكل بانقضاء الاخر وفيه نظر والثانى بان التغير بمعنى تبدل فى الصفات من غير تأثر عن الغير نفس المتنازع والثالث بان اللازم ازلية الجواز والمحال جواز الازلية والرابع بمنع مقدمات الملازمة متن

الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما تكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكر الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو العمدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او تأثير وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانتهاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣) لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف

٣ وفيه مباحث المبحث الاول صفاته زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له قدرة حي له حيوة الى غير ذلك خلافا للفلاسفة والمعتزلة متن

الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس فى جهة وحيز لايقتضى ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلى والعظيم والاول والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف فى الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم [...]رة وحى له حيوة وكذا فى السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف فى البعض وفى كونها [...] الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا فى الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هى قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هى فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لاتوصف بكونها اعراضا وخالف فى القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجرى مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حى عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هى اخص صفاته وقيل لانفسه ولا لعلل وكلام الامام الرازى فى تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال فى المطالب العالية اهم المهمات فى هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وانهما لهما تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية ليكون هناك امور اربعة او كلاهما ليكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعى انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما يمكنه نفى هذه النسبة اذ لامعنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لايجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال فى نهاية العقول لوكان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافى لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لايوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا (قال لنا وجوه) الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ماذكره امام الحرمين انه لابد فى ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح فى الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لانشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت فى الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة فى محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك فى الغائب وقد ثبت فى الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك فى الغائب وكذا الكلام فى القدرة والحياة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام فى الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ماقيل ان هذه الاحكام انما تعلل فى الشاهد لجوازها فلا تعلل فى الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ماثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التى اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لاينافى التعليل غايته انه لايعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما

٧ لنا وجوه الاول ان حد العالم من قام به العلم وعلة العالمية اعنى كونه عالما هو العلم وهذا لايختلف شاهدا وغائبا بخلاف ماليس من الوجوه التى توجب كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك الثانى انه لايعقل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم فبالضرورة اذا كان عالما وكان له معلوم كان له علم فان قيل علمه ذاته قلنا فلايفيد حمله على الذات ولا تميز الصفات ولا يفتقر الى الاثبات ويكون العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات فان قيل يكفى تغاير المفهوم كما فى سائر المحمولات قلنا ليس الكلام فى مثل العالم والقادر والحى بل فى العلم والقدرة والحيوة فان قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بل علم وبالمقدورات قادر بل قدرة كالواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وهكذا مع ان الموجود واحد لاغير قلنا معلوم قطعا ان الذات لاتكون علما وقدرة بل عالما وقادرا ويبقى الكلام فى المعنى الذى هو مأخذ الاشتقاق ولايفيد تسميته بالتعلق للقطع بانه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله ذو القوة المتين ان القوة لله .. من

يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا وحادثا او نحو ذلك (الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير آخر ان لله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم (فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر (فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد بما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق (قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطأة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا (فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين ثلث للثلثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية (قلنا كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيدك تسميته بالتعلق (لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية والقادرية وكذا المعلومية والمقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات (والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى عالم حي قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها ثبوت ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعاني يمتنع ان تكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات

فتعين كونهما معانى وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون رأسا برأس بل يباهون بنفى الصفات و يعدون اثباتهما من الجهالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا تحتمل التأويل كقوله تعالى انزله بعلمه و قوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم منزلا فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين (قال تمسك المخالف بوجوه) للقائلين بنفى الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة تمسكا للفلاسفة و بعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة و بعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا لها ولم يصرح فى المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر فى المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع فى كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو فى غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغى ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات فى الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانها يجب ان تكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكأنه الزامى والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل الثانى الصفة الزائدة ان لم تكن كمالا يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشئ يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقى والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأى مثبتى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافى كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بتوسط (الرابع وهو العمدة الوثقى انفاة الصفات من المليين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه فى الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرايط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم) او هما ذاتان ليست احداهما الاخرى و تفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية والاشعار فى هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس

٢ الاول ان الكل مستند اليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلا وفاعلا ورد بمنع بطلانه الثانى انها صفات كمال فيستلزم استكماله بالغير ورد بانها ليست غيره ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس المتنازع الثالث ان عالميته مثلا واجبة والواجب لا يعلل ورد بعد تسليم كون العالمية غير العلم بان الواجب بمعنى ما يمتنع خلو الذات عنه لا نسلم استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر بالاجماع ورد بانه لا تغاير ههنا فلا تعدد ولو سلم فليس كل ازلى قديما بل اذا كان قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو سلم ففى الذوات خاصة كما لزم النصارى

هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد دون مغايرة مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعده هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه واعجب من هذا ما قال لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغير اثنا والاثن ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا ينقطع بيطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم ينقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات البارى وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا اولو سلم معناه ولو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلى القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلى قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في قدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعنى ما تقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم الثلاثة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة ثلثة فاين هذا من القول باله واحد له صفات كما نطق بها كتابه (قال وأما التمسك ٩) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجودة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالآلهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الا على انه حى عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم باتصافه بالاحكام والاحوال (قال والقوى الزامها) يعنى ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت مقدمتها الرابعة لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرارا للوجود ومنهم من جوز في غير التحيز قيام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا بد معه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضرورى ولا يفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هى باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعرى واعترض عليه بان

٩ بانه او اتصف بالصفات لزم التركب في الحقيقة الالهية وبان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة وبانه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية في التحيز فيلزم تحيز البارى فضعيف جدا متن

٤ لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات والدفع بانها تتصف بالبقاء او باقية ببقاء الذات او بقاؤها انفسها ضعيف متن

الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشئ انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشئ عالما او قادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول فحينئذ لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار (قال ولهم في نفي القدرة ٢) تمسكت المعتزلة في امتناع كون البارى تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للبارى ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة البارى على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شئ منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان تكون امرا اخص من ذلك بحيث تشمل قدر العباد ولا تشمل قدرة البارى ولا نسلم ان مخالفة قدرة البارى لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لا توجد في شئ منها فتصلح هي لخلق الاجسام دونها (قال وفي نفي العلم ٦) تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشئ مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم الا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالموجودات على رأى المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم

٢ انه لو كان له قدرة لما تعلقت بخلق الاجسام لان قدرة الشاهد ليست كذلك الا لعلة مشتركة هي كونها قدرة ولانها اما ان تماثل قدرة الشاهد او تخالفها بقدر تخالفها قلنا لعل العلة اخص والمخالفة اشد

متن

٦ انه لو كان عالما بعلم كما في الشاهد لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد فيلزم اشتراكهما في القدم او الحدوث بخلاف العالمية فانها فيه بتعلق الذات وفينا بتعلق العلم ولكانت علومه غير متناهية لكونه عالما بما لا نهاية له ولكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم قلنا لا يلزم من الاشتراك في اللازم التماثل ولا من التماثل الاستواء في الصفات ولا يمتنع كثرة تعلقات الواحد ولو الى غير نهاية ولا تخصيص بالعمومات

متن

واحد والا فلا صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان تكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل و يلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا لما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشئ لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان البارى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كامر (قال المبحث الثاني في انه قادر[٦]) المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدمه وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وميل الامام الرازي الى ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم ان تكون كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية البارى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى البارى تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ما لا تتناهى عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة قبل دورة الى غير اول والدقبل ولدو بذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا او لا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافي نفي الاولية ولا ينافي نفي الآخرية لا يقال قديكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد

[٦] بمعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه بحسب الدواعي واصل الباب ان قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور الا في القادر لامتناع التخلف فاذا ثبت حدوث الكل او صدور الكل عنه بلا واسطة فظاهر والا فلا بد من نفي ان تعاقب حوادث لا بداية لها تكون شروطا في صدور الحوادث عن الواجب القديم وقد سبق وان يوجب الواجب قديما مختارا تستند اليه الحوادث وفاقا متن

حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثانى وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلابد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهى الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام فى قادرية القديم الذى اليه ينتهى الكل مع ان التالى فى كل من الاوليين عين المقدم ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت اى فى تقرير هذا الاستدلال لوكان البارى موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ او حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لايتم الابما ذكرنا على مااعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يبنى على التقريرين لايتم الا بتبيين حدوث ماسوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لانهاية لها بذاته اويبين فى الحادث اليومى انه لايستند الى حادث مسبوق بآخر لاالى نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك لانه لولم يبين ماذكر لم تصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور فى تقرير الثانى لجواز ان تنتهى الحوادث الى قديم يوجب قديما تستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلايلزم التخلف ولا التسلسل وان لايثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم فى الحركات ولايكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعنى ترتب العلل والمعلولات لاالى نهاية فلابد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعنى كون كل حادث مسبوقا بآخر لاالى نهاية ليتم به الاستدلال (قال ولنعد من الادلة عدة) بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول لماثبت بما سبق فى اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلاواسطة فيلزم التخلف حيث وجد فى الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لاالى نهاية وقد تبين بطلانه الثانى تأثير الواجب فى وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لوكان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بماله من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لابد ان يكون لمخصص لامتناع التخصص بلامخصص فذلك المخصص لايجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات وهو محال او تنتهى الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لوكان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى انه يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تأثيره فى العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضموم بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ماذكر وقد تمسك فى اثبات كون البارى قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات سمات نقص يجب

الاول لماثبت انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا والا فاما ان يوجب حادثا بلا وسط فيلزم التخلف اولا فيلزم التسلسل الثانى تأثيره فى وجود العالم ان كان بطريق الايجاب فامابلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم واما بوسط حادث فتسلسل الحوادث الثالث اختلاف الاجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة ولا للعوارض اوذاتيات اواجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل ويتعين الفاعل المختار لان نسبة الموجب الى الكل على السواء الرابع لوكان موجد العالم موجبا لزم من ارتفاعه ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها والافلاك باماكنها لو لم يكن بارادة القادر لزم الترجيح لان نسبة الموجب الى الكل على السواء السادس فاعل اعضاء الحيوان واشكاله ان كانت طبيعة او مبدأ موجبا لزم كونه كرة بمجرده او متضامة فتعين القادر المختار وقد يتمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها سمات نقص وبان صانع العالم على احكامه وانتظامه لايكون الا عالما قادرا بحكم الضرورة وهذه الوجوه مع مافيها من مجال المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين
متن

تنزه الله عنهما وبان صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن محال مناقشة اما لشبه الاول فلا يخفى على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وهو يتم الاقرار بهما والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى قادرا عالما فيه تردد وتأمل واما ثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات فى حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التى ربما نافش فيها واما لتاسع فلابتنائه على انما نشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته على ما زعم الفلسفى لكن من كان طالبا الحق غير هائم فى اودية الضلال ربما يستفيد من هذه لوجوه القطع واليقين بلا احتمال (قال تمسك المخالف بوجوه ٩ الاول لو كان البارى تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تأثيره فى ذلك المرجح ولزم التسلسل فى المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح و افتقار وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اى لا نسلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما فى اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين) ولا يخفى ان هذا اولى مما قال فى المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضى الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثانى ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ننقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاول فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة فى الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق لقدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه فى صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤل الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشئ لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلى ازلى ولا شئ من الازلى باثر القادر وايضا العدم نفى محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اى ان شاء ان لا يوجد الشئ لم يوجده او ان لم يشأ لم يفعل اى اذ لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفى كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما فى المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غير الخامس ان الفاعل للشئ بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم

٩ الاول تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر انسد باب اثبات الصانع ورد بمنع الملازمتين لجواز ان يكون المرجح تعلق الارادة لذاتها ولان ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بلا داعية غير ترجح الممكن بلا مرجح يعنى تحققه بلا مؤثر الثانى ان تعلق القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم العالم واما حادث فتسلسل الحوادث ورد بالمنع لجواز ان يتعلقا فى الازل بايجاده فيما لا يزال او يكون حدوث تعلقهما لذاتهما الثالث ان الفاعل ان استجمع جميع ما لا بد منه وجب اثره لامتناع التخلف فى القادر ورد بان الوجوب من القادر لا ينافى الاختيار بل يحققه بخلاف الوجوب من الموجب فانه لا يصح فيه انه ان شاء ترك الرابع ان نسبة القدرة الى الوجود كنسبتها الى العدم وهو لا يصلح مقدورا لكونه ازليا ونفيا محضا فكذلك الوجود ورد بان معنى القدرة على العدم انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم الخامس ان المختار ان كان الفعل اولى به من الترك يلزم الاستكمال بالغير والا فالعبث ورد بانه يكفى فى نفى العبث كونه اولى فى نفسه او بالنسبة الى الغير السادس ان اثر المختار ان امتنع فى الازل لزم الانقلاب وان امكن لزم جواز اسناد الازلى الى المختار ورد بانه فى الازل ممكن لذاته ممتنع لكونه اثر المختار السابع انه يعلم فى الازل وجود الاثر فيجب او عدمه فيمتنع فلا يكون مقدورا ورد بانه يعلم وجوده بقدرته حتى

استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب انا لانسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لايكفى فى نفى العبث كونه اولى فى نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمى مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب السادس ان البارى تعالى لوكان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا وجواز كون الازلى اثر القادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا فى الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثانى لان امكانه فى الازل مع الاستناد الى القادر فى قوة امكان استناده الى القادر مع كونه فى الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا فى الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه فى الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث يمكن فى الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلى بل لما هو ممكن فى الازل بالذات ولا نسلم استحالته السابع ان اثر البارى تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم فى الازل وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك فى الاول والفعل فى الثانى بل كليهما فى كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لاينافى المقدورية بل يحققها (قال خاتمة قدرة الله غير متناهية ٣) اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهى الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لايحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لاتصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدى كنعيم الجنان وذلك بتعاقب جزئيات لانهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لايجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد المقتضى والمصحح لايكفى بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لاتمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ماسبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شئ قدير (قال وخالف المجوس ٦) المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون بانه لايقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لايقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لوكان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لانسلم قبح شئ بالنسبة اليه كيف وهو تصرف فى ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافى امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعى وان كان ممكنا فى نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم انه لايقع لاستحالة وقوعه قال فى المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لاتنافى المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى واتباعه القائلون بانه لايقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب وفى عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه وليست على ماينبغى لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء فى شموله المعصية ايضا والجواب منع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة

٣ خاتمة قدرته غير متناهية بمعنى ان جواز تعلقها لاينقطع وشاملة للكل بمعنى ان تعلقها لايقتصر على البعض لان المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولاتمايز قبل الوجود بخصص البعض والاولى التمسك بمثل والله على كل شئ قدير
متن

٦ فى الشرور حتى الاجسام المؤذية والنظام فى خلق الجهل والكذب وسائر القبائح وعباد فيما علم تعالى انه لايقع لامتناع وقوعه والبلخى فى مثل مقدور العبد بكونه عبثا اوسفها او تواضعا ورد بعد تسليم الحصر بانها عوارض لاتمنع التماثل والجبائى فى عينه لان المقدور بين قادرين يستلزم صحة مخلوق بين خالقين ونحن نمنع اللزوم بناء على ان قدرة العبد غير مؤثرة وابو الحسين بطلان اللازم كما فى حركة جوهر ملتصق بكفى جاذب ودافع معا
متن

طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور فى نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فاتفاقهما لا يمنع التمائل ومنهم الجبائى واتباعه فانهم قائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعى وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عنه منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجىء ان شاء الله ولو سلم فاتما يلزم لو خلوص الداعى والقدرة او لم يكن تعلق القدرة او الارادة الآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند ابى الحسين البصرى منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفى انسانين فجذبه احدهما حال مادفعه الآخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر (قال واما شمول قدرته ٧) مامر من الاختلاف كان فى شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا يتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجرى مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما وجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف فى كيفية الاستناد ووجود الوسايط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهى الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ماهم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثانى دليل التوارد وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان تكون العلة هى المجموع) وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفى جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شئ بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ فى حال ايجاد الغير ذلك الشئ كحركة جسم وسكونه فى زمان بعينه فان وقع الامر ان جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ منهما لزم عجز البارى تعالى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت فى المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد تأثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها (قال وخالفت الفلاسفة ٢) القول بانه لا مؤثر فى الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من الملين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا

٧ بمعنى ان الكل بايجاده ابتداء او بواسطة فلم يقع من القائلين بالصانع نزاع فى ذلك بل فى تفاصيله وبمعنى انه لا مؤثر سواه اصلا فلم يذهب اليه الا البعض من المتكلمين تمسكا بظواهر النصوص وموافق وبدليل التوارد والتمانع وفيهما ضعف متن

٢ فى الافلاك والعناصر وما فيهما من الحوادث بل فيما سوى العقل الاول وقد سبق والصابئة والمنجمون فى حوادث هذا العالم حيث اسندوها الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات الطبايعية حيث اسندوها الى الامزجة والطبائع وغاية متشبثهم الدوران والمعتزلة فى الشرور والقبائح والافعال الاختيارية للحيوانات وسيأتى متن

بترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض هذه المبادى اوالصور اوالقوى بتوسط الحركات ولافعال المعدنيات صورها النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع فى عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة الى الافلاك والكواكب بمالها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية متمسكهم فى ذلك هو الدور ان اعنى ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا اومعلولات مقارنة اونحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافى ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيون هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب الفريقين فى مبادى الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى موجبا اومختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات البهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيأتى فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لايقولون بالقدرة فلامعنى لعدهم من المخالفين فى شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولاخلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لاينافى الايجاب على ماقيل ان القادر هوالذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لايصدر وهذه الصحة هى القدرة والمايترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة اوعدمها الى القدرة وعنداجتماعها يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لامعنى (قال المبحث الثالث فى انه عالم) اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة اوسمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر ولما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولاتفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الاقليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسمويات والى مايقول به الحكماء من المجردات ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لاخلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لايتصور ماهو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فحصل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد اسند جمع من العقلاء الحكماء

اما عندنا فلانه صانع للعالم على اتقانه واحكامه ولانه قادر مختار الا مر وما يشاهد من بعض الحيوانات لو صح انه فعلها لدل على علمها واما التمسك بالسمعيات فدور

عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالفرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكفى الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفى فى اثبات غرضنا انتصور الثانى انه قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو فى الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا اصعب وهو انه لم لا يجوز ان يوجد البارى موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف فى اثبات المطلوب وقد يتمسك فى كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ما صرح به الامام (قال وعند الفلاسفة ٢) ورد من استدلالهم على علم البارى وجهان الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا جسمانى لما مر وكل مجرد عاقل اى عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه فى مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل) بيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد فى جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد فى العقل او فى الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد وجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولا خفاء فى ضعف بعض هذه المقدمات وفى انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات فى الوجود تعقل اياها لكفى ذلك فى اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثانى انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماع المثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف فى اثبات كونه عالما فى الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذى هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعنى العلة عالم بذى المبدأ اعنى المعلول لان العلم بالشئ يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهى لا تعقل بدون

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ مستلزم للعلم بذى المبدأ متن

المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا وسط فى الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام فى العلم التام اعنى العلم بالشيء بماله فى نفسه ولا شك ان علم البارى بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته ٧) القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة وايا ما كان يقتضى الاثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل فى الواحد الحقيقى واما الثانى فلانه يوجب كثرة فى الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة فى العالم اونفس الارتسام ولا خفاء فى ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور فى الذات وثانيهما ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بانفسنا على ما سبق فى بحث العلم لا يقال التغاير الاعتبارى انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وايضا يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاته التى هى عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة فى الذات فلا كثرة الا فى التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدعى صورا مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجى ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فاظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت اوغير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه على ان كثرة الصفات فى الذات لا يمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن الثانى بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا (قال خاتمة ٢) علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور يعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعنى العلم على ماهو رأى الصفاتية او بدونها على ماهو رأى النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت

٧ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة فلابد من الاثنينية ولا عبرة لافضائه الى كثرة فى الذات وايضا يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا واجيب بان تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بانفسنا ولا استحالة فى كثرة الاضافات وفى القابلية مع الفاعلية متن

١ خاتمة علمه لا يتناهى ومحيط بما لا يتناهى كالاعداد والاشكال وبكل موجود ومعدوم وكلى وجزئى لعمومات النصوص ولان المقتضى للعالمية الذات وللمعلومية صحتها من غير تخصيص تعالى عن ان يفتقر فى كماله وخالف بعضهم فى العلم بالعلم لافضائه الى صفات غير متناهية وبعضهم فى العلم بما لا يتناهى لاستحالة وجودها مع المحذور السابق وبعضهم فى العلم بالمعدوم لانه نفى محض لا تميز فيه والمعلوم متميز وضعف الكل ظاهر متن

ماليته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب فى صفاته وكالا نه لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون فى شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا وجه اللزوم انه لوكان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لايتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى مالايتناهى لايقال علمه ذاته ولوسلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هى اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال ولايلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لاتكون الذات عالما والشئ معلوما فى الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لايوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشئ للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار فلايلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لاتناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفى علمه بذاته بل بشئ من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لاآخرلها والبرهان انما قام على مالااول لها ومنهم من قال لايجوز علمه بما لايتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولاشئ من غير المتناهى بممتاز لان المتميز عن الشئ منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هى العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انالانم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضى ذلك كيف ولامعنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن الثانى ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهى معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يفيده تميز كل فرد والجواب انه لامعنى للعلم بغير المتناهى الاالعلم بآحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل اى جميع الموجودات والمعدومات بانه لاشئ بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فحيث لاغير لايلزم التميز ولوسلم فيكفى التميز عن الغير الذى هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولاشئ من المعلوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة المذكورة لنفى العلم مطلقا (قال والفلاسفة فى العلم بالجزئيات ٤) المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله محال فى ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقلها تعقل بوجه كلى لايلحقه التغير فالله يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لامن حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الزمان الماضى وبعضها فى الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضى والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر فى اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة فى علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشئ الزمانى المتغير لايلزم ان يكون زمانيا ليستلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئى ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم فى الاول من تغير العلم وفى الثانى

٤ على وجه الجزئية لاستلزامه التغير فى القديم كما اذا علم ان زيدا سيدخل ثم دخل فانه ينقلب جهلا او يزول الى علم آخر ورد بان من الجزئيات مالايتغير كذات الله تعالى وان تغير الاضافة لايوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده فمن جعل العلم اضافة لم يلزمه تغير الذات ومن جعله صفة ذات اضافة لم يلزمه تغيره فضلا عن الذات والى هذا يشير ما قيل ان علم البارى ان الشئ سيوجد نفس علمه بانه وجد فان من استمر الى الغد على ان زيدا يدخل الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم فى الغد انه دخل والعلم لايتغير بتغير كالاية تتغير بتكثره بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور وانسان ينتقل الجالس عن يمينه الى يساره ولظهور ان هذا لا يصح بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم رد ابو الحسين على ما قال به من المعتزلة اولا بان من استمر على ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس فى بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن عالما بانه دخل وثانيا بان متعلقيهما مختلفان وشرطهما ايضا فان العلم بانه وجد مشروط بوجوده وبانه سيوجد مشروط بعدمه والالكان جهلا وثالثا بانهما قد يفترقان كما اذا علم ان زيدا سيقدم وعند قدومه لم يعلم انه قدم وبالعكس

متغير

من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة فى ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة . واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما يقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذى هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جزئى والعمدة فى احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار فى الغد فان بقى العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثانى من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كان الاعتقاد الغير المطابق جهل وكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا نقول نعم فاذا لم يعلمه على وجه كلى والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات البارى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يتم الدليل والحق ان الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح فى القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصى عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع فى الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفى غير المتغيرة بدليل آخر ان يقصد وابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور فى الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فنى من غير تغير فى ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشئ سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضى الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير فى العالمية التى تثبتها المعتزلة والعلم الذى تثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية غير الاضافة اذ لا شبهة فى تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة ويلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهى المعلومات وبان العلم صفة تنجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا فظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصرى بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد فى بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم فى هذه الصورة فلما لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثانى انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء فى ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم

من غير سابقة علم انه سيقدم والحق ان العلمين متغايران وان التغاير في الاضافة او لعالمية لايقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لايتغيران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم في الحال و الوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعي لايقدح في الحقايق وكذا عالميته بعدم العالم في الازل لايتغير بوجود العالم فيما لايزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولاخفاء في ان تعلق عالميته لهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لايزال لو بقي يوم السبت وفيما لايزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فانه ذلك لتعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الثاني والحاصل ان لتعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لاينقلب جهلا اصلا فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده فيما لايزال وفناءه بعد ذلك و يوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل و الجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ماثبت قدمه امتنع عدمه (قال والتزم٩) يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولايقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لايزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلايحصل قبل وجوده ولايبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان تكفي في ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها لدوام الذات من غير تغير واما ان لاتكفي فيتوقف ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لاتنفك عن ثبوت تلك الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففي غاية الضعف لان مالاينفك عن الشيء لايلزم ان يكون متوقفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لايحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع و العاصي يلجأ اليه في كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه مما لاتشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (قال المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ماثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زايدة على الذات قائمة به على ماهو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زايدة قائمة لابمحل وعند

٩ والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالم في الازل بالحقايق والماهيات وانما يعلم الاشخاص والاحوال بعد حدوثها
متن

٧
في انه مريد اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلا بالاختيار فعندنا بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بان تخصيص احد طرفي المقدور بالوقوع يكون لصفة خاصة نجدها من انفسنا ليست هي العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها فلايلزم تسلسل الارادات ووجوب المراد بها لاينافي الاختيار وقدمها لايوجب قدمه ولاينافي حدوث تعلقها
متن

الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هى كون الفاعل ليس بمكره ولاساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبى ارادته لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هى العلم بما فى الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفى بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب فى فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هى المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لاحد طرفى المقدور من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد فى وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لايسلم الخصم سبق العلم بانه يوجده فى وقت كذا على ارادته ذلك ولاتاخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشئ كما يقع وان المعلوم هو الاصل فى التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه فى الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التى نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد تبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل مامر فى العلم والقدرة وقد يوردههنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفى الوقت الآخر لزم نفى القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفى هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوى بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح فى شئ فان قيل فمع تعلق الارادة لايبقى التمكن من الترك وينتفى الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثانى ان الارادة لاتبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع مايقال انها لاتكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لايوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى فى الازل ايجاد العالم واحداثه فى وقته ويشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل امرا مقدرا لا تحقق له فى الاعيان فان قيل نحن نردد فى الاثر الذى هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه اولا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلاتكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه يعلم فى الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لايبقى ذلك التعلق الازلى مدفوع بما عرفت فى المبحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير اولا فيلزم العبث والجواب مامر فى بحث قدرته (قال وحدوثها ٨) يشير الى نفى مذاهب المبطلين فمنها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لايكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل فان قيل اسناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم

عن الارادة

٨ بجدوثها م قيامه بذاته على ماهو رأى الكرامية يوجب التسلسل وكونه محلا للحوادث ومع قيامها بنفسها على ماهو رأى الجبائية ضرورى البطلان وقول الحكماء ان العلم بالنظام الاكمل فى لاتسميه الاراده وكذا قول النجار انها كونه غير مكره ولاساه وقول الكعبى انها فى فعله العلم وفى فعل غيره الامر وذهب كثير من المعتزلة الى انها الداعية فقيل فى الغائب خاصة وقيل فيهما جميعا ومعنى الداعية فى الشاهد العلم او الاعتقاد او الظن بنفع زائد فى الفعل وفى الغائب العلم بذلك واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا والفاعل يجب ان يكون له شعور بفعله ولاشعور انا الا بالداعى الخاص او المرجح على الصارف ورد بانا لانسلم انه اختيارى وانه لاشعور بغير الداعى بل الشعور بما له بعينه ضرورى وعورض بالعطشان او الهارب بان يميل الى احد المائين او الطريقين عند التساوى

منه

من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات للبارى فيلزم حدوثه لان مالا يخلو عن الحادث حادث اولا فيلزم افتقاره فى صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل و بطلانه ضرورى فان ما يقوم بنفسه لايكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لايقوم ،لابمحل للاطباق على ان صفات البارى ليست من قبيل الاعراض وفى كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضرورى بل استدلالى فكيف حكمه الذى هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضى لافاضته ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لايجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض فى الامور السافلة فقد صرحوا فى اثبات هذه العناية بنفى ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولاساه وقول الكعبى وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره والاساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان مالايكون مأمورا به لايكون مراداله و لاخفاء فى ان هذا موافقة للفلاسفة فى نفى كون الواجب تعالى مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفى وقت دون وقت وانه قد امر العباد بما لم يشأه منهم قال الله يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولوشاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لايحصى ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث تحدث و الارادة حادثة متعددة بعدد المرادات و اما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعى الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمى فى الشاهد والغائب جميعا وابى الحسين البصرى فى الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع فى حق البارى تعالى الظن والاعتقاد كان الداعى فى حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا واتفاقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى يريد ثواب الدنيا (والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعى لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر فى الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لانشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعى الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما فى قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لايقتضى كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع ولايبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعى او نفى الصوارف او نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشئ فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لانسلم انه لاشعور لنا بمرجح سوى الداعى بمعنى

اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعى او غير منبعثة هى السبب القريب فى الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة للداعى جدير بان تكون ضرورية ثم اورد اطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هى الشعور بما فى الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختيارى بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة فى فعل هذا و ترك ذاك عند فرض التساوى فى نظر العقل وبالجملة فيكون مسمى لفظ الارادة مغاير الشعور بالمصلحة فى الفعل او الترك مما لا ينبغى ان يخفى على العاقل العارف بالمعانى والاوضاع نعم لو ادعى فى حق البارى تعالى انتفاء مثل هذه الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ۹) مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراده وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة فى الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصى ولا يريدها وكذا جميع ما يقع فى العالم من الشرور والقبايح واخرنا الكلام فى ذلك الى بحث الافعال لما له من زيادة التعلق بمسألة خلق الاعمال (قال المبحث الخامس ٢) قد علم بالضرورة من الدين وثبت فى الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان البارى تعالى حى سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حى بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حى يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال فى حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الموت والصمم والعمى اضداد الحياة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها و عن ضدها لكن لابد من بيان ان الحيوة فى الغائب ايضا تقتضى صحة السمع والبصر وغاية متشبثهم فى ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا اتصف به ان لم تقم به آفات ثم اذا سبرنا صفات الحى لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم اقتضاء بمثل ذلك فى حق البارى تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء فى ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف البارى بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل المشى والحسن الوجه لان استحالته فى حق البارى تعالى مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال فى امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة فى القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما فى كل واحد من محال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء فى ثبوت الاجماع و قيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاى حاجة الى سائر المقدمات التى ربما يناقش فيه فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا و يعتقد انه لا يصح فى مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا له صفات قديمة هى الحيوة والسمع والبصر على ما بينا فى العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع

۹ (خاتمة) ارادته تعم جميع الكائنات وبالعكس خلافا للمعتزلة فى الاصلين وسيجئ فى بحث الافعال

متن

٢ فى انه حى سميع بصير شهدت الكتب الالهية واجمع عليه الانبياء بل جمهور العقلاء ودل العلم والقدرة على الحيوة والحيوة على صحة السمع والبصر فيثبتان بالفعل ولا خفاء فى ان الخلو عن هذه الصفات فى حق من يصح اتصافه بها نقيصة وقصور فى الكمال لا اقل وباطل ان يتسم الواجب بالنقصان وبكونه اقل كمالا من الانسان فهذه بجملتها تفيد القطع وان كان فى البعض للجدال مجال و ثبت على اصل اصحابنا صفات قديمة هى الحيوة والسمع والبصر ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز حدوث التعلق وما يقال انها نفس اعتدال المزاج وتأثير الحاسة او مشروطة بذلك ممنوع فى الشاهد فكيف فى الغائب

متن

والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة و يمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ماسبق او صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الا قوى جسمانية والجواب انا لانسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ماذكرتم ولا حجة على الاشتراك و قد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى مانقل ٣) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ماسبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم و يكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على مامر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصر مثلا تارة بحسب تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا لايلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما وتتفق كلهم على نفي الصفة الزايدة على الذات (قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك يعقبه ضده هو آفة فاذا دل على وجوب وصفه بحكم السمع و البصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لاتنبئ عن حقائق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق (قال المبحث السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس مامر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال و ان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره و يمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض و الجواب ههنا كما مر في السمع والبصر و بالجملة لاخلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه و في قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولة هو بها آمر ناه مخبر و غير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن و بالسريانية فانجيل و بالعبرانية فتورية فالاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة و لغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لامعنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني

٣ الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لايستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هي التعلقات متن

٩ وعند الفلاسفة و بعض المعتزلة حيوته كونه يعلم ويقدر وسماعه وابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات متن

٤ (خاتمة) المذهب انه يدرك الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاما ذائقا لامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها لاتنبئ عن حقيقة الادراك لصحة قولنا شممته فلم ادرك ريحه متن

٧ عليهم الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده في الحي نقص او قصور في الكمال على مامر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة او الكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالفنا في ذلك جميع الفرق ذهابا الى ان الذي هو من الكلام هو الحسي دون النفسي ولم يقل بقدمه الا الحنابلة والحشوية جهلا منهم او عنادا اذ لاخفاء في ترتب اجزائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية انه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما و معنى تكلم الباري به خلقه فيه متن

المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض ويكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات البارى تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئى من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه (وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم) وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ماخلق مرقوما في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارى وخلقه البارى من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما (قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهى قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهى حادثة) فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية) فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسى ولا لهم في قدم النفسى لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن ينبغى ان يحمل ما نقل من مناظرة ابى حنيفة وابى يوسف ستة اشهر ثم استقرار رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر (قال لنا) استدل على قدم كلام الله وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا واما ذائقة فلا بقول انا لم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله كما هو رأى اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات البارى لا يجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ما سبق تقدمن ذلك في بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام) وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لصح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسى لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشئ ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لصح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجنى

٩ لثالث ان معنى المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى اذ لا ثالث فان قيل قد يطلق المتكلم ولا بقاء للكلام ليقوم ولو سلم فبلسانه لا به بل بلسان غيره والنظم قد يكون دفعى الاجزاء كما في نفس الحافظ ونفس الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه بالذات قلنا لا يشترط في القيام البقاء ولا التلبس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغير مجاز عن القاء الكلام اليه وكون النظم مرتب الاجزاء ممتنع البقاء ضرورى وهو غير الصورة المرسومة او المرقومة

متن

يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذى هو اسم النظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات البارى تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سندا لمنعهما تمويه اما الاول فلان المعتبر فى اسم الفاعل وجود المعنى لابقاؤه سيما فى الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفى التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا واما الثانى فلان الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة فى الخيال او المخزونة فى الحافظة او المنتقشة باشكال الكتابة على ان قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا (قال وان من أمر ونهى ٧) الوجه الثانى ان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد فى نفسه معانى ثم يعبر عنها بالالفاظ التى نسميها بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها فى نفس السامع ليجرى على موجبها هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة سيما فى الاخبار والانشاء الغير الطلبى فى غاية الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب النفسى هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه فى نفسى او اطلبه ولا اريده تناقض وسيأتى فى فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب المواقف او قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنى لم اجده فى كلامهم وانا قد وجدت فى كلام الامام الزاهدى من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نسلم وجود حقيقة الاخبار والطلب فى الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار اماراتها وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين فى الارشاد قال فان قالوا الذى يجده فى نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لا يراد بل يتلهف عليه وبالضرورة يعلم ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا ولان اللفظ تكون ترجمة عما فى الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون فى نفسى كلام وزورت فى نفسى مقالة وقال الاخطل * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وفى التنزيل ويقولون فى انفسهم واذا ثبت ان البارى تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته تعين ان يكون هو النفسى فيكون قديما لامر (قال تمسكوا بوجوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبى صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثانى ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع فى اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء

٧ ويخبر يجد فى نفسه معنى غير العلم والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة او نحوهما وشاع عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه

متن

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا المؤلف الثانى ان ما اشتهر من القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم وذلك مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبى صلى الله عليه وسلم مقروا بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا فى المصاحف مقرونا بالتحدى مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ واراد عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه يقال بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص

متن

والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث (قال وذلك ٦) اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى و منزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع و لاخفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روى ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزله منها بلسان جبرائيل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيأ فشيأ بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدى ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيأ من حيث وقوعه في سياق النفي معناه اى ليس قولنا لشئ مما نقصد ايجاده واحداثه كما في قوله عليه السلام وانما لكل امرئ مانوى يقتضى قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قولنا لشئ من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شئ الا ترى انك اذا قلت ماقولى لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك او قلت في حقه شيأ لم يكن الا هذا القول (قال لا لمجرد انه دال ٨) المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضى عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخبر عنه بانه اوجده اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الآية اولسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارى نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقرو بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان اوقلب ولا حالا في مصحف اولوح فيراد به الكلام الحقيقى الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان اوقلب اومصحف وان كان المراد هو اللفظى رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقى الازلى (قال واجراء ٧)

٦ ان ما اشتهر من خواص القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبي عليه السلام مقروا بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا في المصاحف مقرونا بالتحدى مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ واقعا عقيب ارادة التكوين فلنا كلامه تعالى ما بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص لا لمجرد انه دال على كلامه القديم متن

٨ على كلامه القديم بل لانه انشاء برقومه في اللوح او بحروفه في الملك ويختص العربي منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول واليه ترجع الخواص المذكورة ثم الصحيح المعتبر خصوص التأليف لا تعين المحل فما تقرأه يكون نفس القرآن لا مثله ومنعت القول بعدم حلوله في اللسان او المصحف للأدب ودفع الوهم متن

٧ واجراء صفة الدال على المدلول شايع مثل سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته واختصاص موسى عليه السلام بالكالمة من حيث انه سمع بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة بلا كم وكيف او انه سمع بصوت من جميع الجهات او من جهة بلا اكتساب متن

هذا جواب اخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعني اصوات القارى التي هي من اكتسابه ويؤمر بها تارة ايجابا وندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالاذان فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المتنظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى في الاخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي (قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض انه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح (والجواب ان كلامه

ان الاخبار بطريق المضي في الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر لان الازلي لا يزول وهذا باطل قطعا قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا فيما لا يزال اذ لا زمان في الازل

متن

في الازل لا يتصف بالماضي و الحال والمستقبل لعدم الزمان و انما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قوله الرابع ٧) تقديره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر غير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ارادته امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلب الفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة و العاقبة الحميدة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب بذاته حكمة وغرض وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال (قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لانما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى عليه السلام بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى في الطور على انك اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره و بهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا و بالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامي علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمتنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي و بالعكس (قوله خاتمة ٨) المذهب ان الكلام الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب و النهي بالعكس و على هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان

٧ الرابع ان الامر والنهي والخبر بحث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث واجيب بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما لا يزال ولو سلم ففي الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول والى هذا يؤول ما قال الجمهور ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود فالامر الازلي اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد وكاوامر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يوجد وايضا السفه ان يخلو عن الحكمة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين

متن

٩ الخامس لو كان ازليا لكان ابدا فيبقى التكليف في دار الجزاء السادس يكون مكالمة موسى عليه السلام ابدا لا في الطور وحده السابع يستوي نسبته الى المتعلقات فيكون المأمور منهيا وبالعكس قلنا التعلق حادث بالاختيار

متن

٨ المذهب ان كلامه الازلي واحد يتكثر بحسب التعلق لا على انه انما يتكثر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا على انه خبر ومرجع البواقي اليه كما زعم الامام الرازي بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم بالامر و النهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم و القدرة

متن

نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدرة (قال المبحث السابع في صفات اختلف فيها ٧) يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض الظاهرية ان لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع واوسع فما ادريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع طريقا وصراطا قويما مستقيما فمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واشياعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشيء لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فافتقار الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفات الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء ينقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وقد بين بطلانه فان قيل هو باق ببقاء الا ان بقاءه نفسه لا زائد عليه ليتسلسل قلنا فحينئذ يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو رأي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء الباري او علمه او قدرته نفس ذاته محال لما مر في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه الاستاد

٧

اذ لا انحصار للصفات فيما ذكر والتمسك بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب نفيها وبانها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضعيف فمنها البقاء اثبته الشيخ واتباعه لان الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم وليس نفس الوجود اذ قد يوجد الشيء ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول ان المعقول منه استمرار الوجود ومعناه الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني الثاني ان البقاء بالبقاء الذي ليس نفس الذات لا يكون واجبا لذاته سيما اذا فسر بصفة بها الوجود في الزمان الثاني وليس هذا من افتقار صفة الى صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى الذات فيدور او بالعكس فيكون هو الواجب لا الذات او لا يحتاج احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا فيتعدد الواجب مع ان استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى اولا فيكون كعالم بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه قلنا فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بانه محال لما مر بخلاف كون بقاء البقاء نفسه لكن يبقى اشكال قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا يندفع بما قيل نحن لا نقول الصفات باقية بل الذات باق بصفاته او بقاؤها نفسها او نفس بقاء الذات لعدم التغاير لان الاول باطل بالضرورة والثاني بالجواب بجواز كون بقاء الذات كذلك حتى لا يثبت قديم آخر والثالث بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس عينه وان لم يكن غيره

مقى

بانه لماثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقى بلابقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلامنها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما و بقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له و بقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن فى المكان بكون يخصه و يزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن يكون هو نفسه لازائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاء ببقاء الذات ليلزم كونه عالما باقيا بشئ واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون الشئ عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هى نفسه الى غير ذلك على ماهو رأى المعتزلة قلنا لما سبق فى بحث زيادة الصفات من لزوم الفسادات و يرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لايجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولاتثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الالمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد فى بقاء الذات قلنا خطابى و معارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الالقاطع الوجه الثالث للاشعرى ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاءلها و يرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا و كما امتنع اتصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بماليس نفس ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لوكانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا (قال ومنها التكوين ٤) اشتهر القول به عن الشيخ ابى منصور الماتريدى واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابى الحسن الاشعرى حتى قالوا ان قول ابى جعفر الطحاوى له الربوبية ولامربوب والخالقية ولامخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم اطنبوا فى اثبات ازليته ومغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفى الفعل و الترك واقترانها بارادته والعمدة فى اثباته ان البارى تعالى يكون الاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلاعلم ولابد ان تكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اختلف اسماؤها بحسب اختلاف الاثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو فى الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولانسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلايكون الافيما لايزال ولايفتقر الا الى صفة القدرة و الارادة وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان البارى تعالى تمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارئ المصور فلولم يثبت التخليق والتصوير فى الازل بل فيما لايزال لكان تمدحا من الله بماليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال واجيب بانه كالتمدح بقوله تعالى يسبح له مافى السموات ومافى الارض وقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله اى معبود ولاشك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لايزال لافى الازل و الاخبار عن الشئ فى الازل لايقتضى ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير ذلك نعم هو فى الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لايزال لما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون فى قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية انه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هى كلمة كن ولانعنى بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام

٤ ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء تمسكا بانه خالق اجماعا فلابد من قيام صفة به نسميها التخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات وتكون ازلية كسائر الصفات ورد بان ذلك فى الصفات الحقيقية وليس الايجاد الامعنى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وذلك فيما لايزال قالوا تمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يكن ذلك الا فيما لايزال لزم التمدح بماليس فيه والكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى يسبح له مافى السموات ومافى الارض وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وحقيقته انه فى الازل بحيث يحصل له ذلك فيما لايزال قالوا اعترفتم بانه يكون الاشياء فى اوقاتها بكلمة ازلية هى كن وهو المعنى بالتكوين قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فالخلو عنه نقص قلنا نعم حيث امكن وامكانه فى الازل ممنوع وعورضت الوجوه بانه لايعقل من التكوين الا الاحداث و الاخراج من العدم الى الوجود كما فسرتموه وهو من الاضافات الفعلية لا الصفات الحقيقية كما مر وبانه لوكان قديما لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك فان قيل بل صفة بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود وليست القدرة مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين الوجود على انه لما دام و رتب عليه الاثر بعد حين لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلامضروب قلنا ولم قلتم انها غير القدرة المقرونة بالارادة وهل القدرة الاصفة تؤثر على وفق الارادة ولهذا قال الامام الرازى ان تلك الصفة ان تؤثر على سبيل ٣

ولاتثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بماله من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها فى الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به فى الازل و لانسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لايعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولاخفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلايكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وثانيهما انه لوكان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود فيما لايزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون فى وقته على انه لواريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لاتستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة فى شئ ولم يكن كالضرب بلامضروب والكسر بلامكسور وانما يلزم ذلك فى التكوين الذى يكون من الاعراض التى لابقاء لها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفى الفعل و الترك المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اى انما تؤثر فى الفعل و يجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك فلاتكون الا جائز التأثير فلهذا لايلزم وجود جميع المقدورات و لما ذكرنا من ان القدرة جائز التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازى ان الصفة التى يسمونها التكوين يكون تأثيرها اى بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلاتتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختارا بل موجبا ولايرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لاينافى الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شئ من مقدوراته كان حصول ذلك الشئ منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعنى ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال وما نقل قد اشتهر عن الاشعرى ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غنى عن التنبيه فضلا عن الدليل والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع فى المخلوقات بحيث لايفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مستعملا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لايليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشئ اذا اثر فى شئ واوجده بعد ما لم يكن موثرا فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لاغير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلى لاتحقق له فى الاعيان وقد سبق ذلك فى الامور العامة (قال ومنها القدم ٣) اثبته ابن سعيد صفة بها يكون البارى تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضى ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم (قال ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية ٤) مثل الاستواء فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى والوجه فى قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين فى قوله تعالى ولتصنع على عينى تجرى باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولى الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم بها بلفظ المثنى وما وجه الجمع فى قوله مما عملت ايدينا اجيب

٣

الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختار و ما نقل عن الشيخ ان التكوين هو المكون فقيل معناه ان المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق او انه اذا اثر شئ فى شئ فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لاغير متن

٣ والرحمة والرضا والكرم عند ابى سعيد والجمهور على انه قديم لذاته ومرجع البواقى الى الارادة متن

٤ كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق انها مجازات وتمثيلات متن

بانه اريدكمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجرى باعيننا انها تجرى بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئ من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد وفى كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفى وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهى تمثيلات وتصويرات للمعانى العقلية بابرازها فى الصور الحسية وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص (الفصل الرابع فى احواله) من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته (وفيه بحثان البحث الاول فى رؤيته) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم فى ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته فى الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للمخالفين فى جواز الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع ارتسام صورة من المرئى فى العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئى او حالة ادراكية مستلزمة لذلك (انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية) ولا تتعلق فى الدنيا الا بما هو فى جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب (فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا) ولم يكتفوا بما يقال الاصل فى الشئ سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يذد عنه ضرورة او برهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن فى مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعى لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعى لا نزاع فى امكانه بل وقوعه (الاول من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارنى انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم) وجه اللزوم انه ان كان عالما بالله تعالى وما لا يجوز عليه كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما (وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقرير المعلق عليه والمحال لا يقع على شئ من التقادير) اعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذى هو العلم الضرورى الثانى انه على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب اعنى قوله لن ترانى لانه نفى لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضرورى ولا لرؤية الآية والعلامة كيف وموسى عالم بربه تعالى سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضرورى واندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفى رؤية الآية وايضا الآية ما هى عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية كذا فى الارشاد لامام الحرمين وما وقع فى المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت بالى سهو او مأول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس فى الآية وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية

﴿ وذهب اهل الحق الى انه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى ويراه المؤمنون فى الجنة خلافا لسائر الفرق ولا نزاع لهم فى امكان الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا الى البدر فلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة لما اذا غمضنا العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية ولم يكن عابثا ولا جاهلا والله تعالى علقها على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه واعترض على الاول بانه انما طلب العلم الضرورى او رؤية آية ولو سلم فلقومه او لزيادة الطمأنينة بتعاضد العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة ورد بان لن ترانى نفى للرؤية لا للعلم او رؤية الآية كيف والعلم حاصل والآيات كثيرة والحاصل منها حينئذ انما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى معناها والقوم انما يصدقون النبى فيكفيهم اخباره بامتناع الرؤية ولا فلا يفيد حكايته عن الله تعالى ولا يليق بالنبى تأخير رد الباطل كما فى طلب جعل الاله ولا طلب الدليل بهذا الطريق ولا الجهل فى الالهيات بما يعرفه آحاد المعتزلة وعلى الثانى بان المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر وهو حالة اندكاكه يستحيل معه الاستقرار وردبانه يمكن ضرورة وان لم يقع ايلزم وقوع الرؤية وانه المستحيل اجتماعهما

متن

لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان تجويز الروية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى عليه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الروية من غير طلب المحال ومشاهدة ما جرت من الاحوال والاهوال والالم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الروية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى الروية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الروية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بامتناع الروية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الروية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الروية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الروية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألها منه فطلب فلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال لتبين له جلية الحال وهذا تغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز عليه وبما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن جهال المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة اما لا نسلم انه طلب الروية بل العلم الضروري او روية آية وعلامة ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه علق الروية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال جعله دكا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص

وهو الاستقبال قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود ولان الممكن الذاتى ممكن ابدا وقد يقال فى الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن فى نفسه فيرد عليه انه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن فى المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك فى الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقى فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف عليه الشئ فما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصد اولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية فى المستقبل فانتفت ابدا لتساوى الازمنة فكانت محالا وهذا فى غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشروط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلى عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما فى هذه الآية فلا ورد بان الآية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسيجئ الكلام على القرائن وقد يقال ان فى الآية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن ترانى ولم يقل لست بمرئى على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخصرا السؤال وثانى والآخر انه ليس معنى التجلى للجبل انه ظهر عليه بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه على ما حكى ابن فورك عن الاشعرى وضعفهما ظاهر (وقال وثانيهما) تمسك المتقدمون من اهل السنة فى امكان الرؤية بدليل عقلى تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم فى بعض الاعراض انها اجسام وفى الطول الذى هو جواهر مؤتلفة انه عرض ورد بانه يدرك الطول بمجرد تألف عدة من الجواهر فى سمت وان لم يخطر بالبال شئ من الاعراض وقد يستدل على رؤية القبيلتين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شئ منها بآلة الابصار (وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهى اما الوجود واما الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتبارى محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مشترك فيه الواجب لما مر فى بحث الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المط) واعترض عليه بوجوه ندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر فى الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتبارى لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذى هو ايضا اعتبارى ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له فى الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثانى انه لا حصر للمشترك بينهما فى الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتبارى لا تحقق له فى الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وكيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعى قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشئ وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك

انا نرى الجواهر والاعراض ضرورة ووفاقا فلابد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة وهى ان الوجود او الحدوث وهو عدمى لا يصلح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة الرؤية ما يصلح متعلقا للرؤية على ما صرح به امام الحرمين وحينئذ يندفع اعتراضات الاول ان صحة الرؤية ايضا عدمية فلتكن علتها كذلك الثانى ان من المشترك بينهما الامكان فليكن هو العلة وذلك لانه ايضا عدمى ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع رؤيته الثالث انه لو سلم تماثل الصحتين فالواحد النوعى قد يعلل بعلل مختلفة وذلك لان الرؤية قد تتعلق بالشئ من غير ان تدرك جوهريته او عرضيته فضلا عن زيادة خصوصية كيف وقد نرى زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر واعراض وربما نغفل عن ذلك بحيث لا نعلمه ولو بعد التأمل الرابع ان مع الاشتراك فى العلة قد لا يثبت الحكم لتفرد الاصل بشرط او التفرع بمانع وذلك لان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورى واما منع اشتراك الوجود فمدفوع بما سبق ولزوم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات وغير ذلك ملتزم وانكارها استبعاد وعدم الرؤية لتحقق كسائر العاديات

متن

ماهوزيادة خصوصية لاحدهما ككونه انساناوفرساوسوادا وخضرة بل ربما نرى زيدا بان تتعلق
رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد تفصله الى ماله من
تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لانعلمها عند ما سئلنا عنها وان
استقصينا فى التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى بها
الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت
كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لايلزم من صحة رؤيتهما
صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب
مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشئ الذى له الوجود الذى هو المتعلق للرؤية
ضرورى بل لامعنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية
لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود
كل شئ عين حقيقته ولاخفاء فى ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة
الانسان لاتماثل حقيقة الفرس وجوابه مامر فى بحث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يرد على
الاشعرى الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشئ
له هوية فاشتراكه ضرورى الثانى انه يلزم على ماذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضرورى والجواب منع بطلانه وانما لاتتعلق بها الرؤية بناء على جرى العادة بان الله
تعالى لايخلق فينا رؤيتها لابناء على امتناع ذلك وماذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض
الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولامشترك بينهما يصلح علة لذلك
سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتبارى محض
لايقتضى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث
يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك فى صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لاتحقق له فى الخارج
واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى وعلى ماذكرنا
من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئى من كل شئ وجوده وقال الامام الرازى
فى نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لانبصر اختلاف المختلفات
بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لانرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية
(قال وعلى الوقوع ٧) الاجماع والنص لاخفاء فى ان اثبات وقوع الرؤية لايمكن الابالادلة
السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث
الرؤية احد وعشرين رجلا من كبار الصحابة رضى الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة
النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو
المرئى طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب
المجازات بحيث التحق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون
الحصر او الحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم فى مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة
جلاله كانهم لايلتفتون الى ماسواه ولايرون الا اياه واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما
بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما فى قوله تعالى انظرونا نقتبس
من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجئ بمعنى الانتظار كما فى قول الشاعر وجوه ناظرات

٧ وعلى الوقوع اجماع الامة قبل
حدوث المخالف والنص فمن الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والنظر الموصول بالى اما بمعنى
الرؤية او ملزوم لها او مجاز تعين فيها
شهادة العقل والاستعمال والعرف
واعترض بانه قد يكون بمعنى الانتظار
كقول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن تأتى بالفلاح والى قد تكون
اسما بمعنى النعمة والنظر قد يتصف
بما لاتتصف به الرؤية كالشدة
والازورار ونحوهما وقد يوجد بدونها
مثل نظرت الى الهلال فلم اره وتقدير
الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول
واجيب بان الانتظار لايلايم سوق
الآية ولايليق بدار الثواب وكون
الى ههنا حرفا ظاهر لم يعدل عنه
السلف وجعل النظر الموصول بالى
للانتظار تعسف وكذا العدول
عن الحقيقة او المجاز المشهور
الى الحذف بلاقرينة تعين ومنه
قوله تعالى فى تعيير الكفار وتحقيرهم
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة اى الرؤية بدلالة الخبر وشهادة
السلف ومن السنة قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم
كما ترون هذا القمر ليلة البدر لاتضامون
فى رؤيته وقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله تعالى وقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم واكرمهم على الله
من ينظر الى وجهه متن

يوم بدر * الى الرحمن تأتى بالفلاح * وقوله * وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء الى الغمام * وقوله * كل الخلائق ينظرون سجاله * نظر الحجيج الى طلوع هلال * ولوسلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وتحققه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لايبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ماذكره على رضى الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء فى ان ماذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لايلايم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لوثبت فى اللغة فلاخفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقاة ولم يدل عليه الابيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لاتخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذى لاتظهر فيه قرينة تعين المحذوف وتمام الكلام فى الاشكالات المروردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصى عنها من قبل اهل الحق مذكور فى نهاية العقول للامام الرازى لكن الانصاف انه لايفيد القطع ولاينفى الاحتمال (ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقرشان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر (ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ماورد فى الخبر كما سيجىء وهو لاينافى ماذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى التفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد فى الحسنات وفى اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام (انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لاتضامون فى رؤيته ومنها ماروى عن صهيب انه قال (قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهى ان ينجزكموه قالوا ماهذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عزوجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تمسك المخالف بوجوه ٧) يعنى للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية اصولها ثلثة الاولى (شبهة المقابلة) وهى انه لوكان مرئيا لكان مقابلا للرائى حقيقة كما فى الرؤية بالذات او حكما كما فى الرؤية بالمرآة والحق انه لاحاجة الى هذا التفصيل لان المرئى بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائى حقيقة لاما له الصورة كالوجه مثلا ويدعون فى لزوم المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لوكان مرئيا لكان فى جهة وحيز وهو محال ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان

٧ الاول انه لوكان مرئيا لكان بالضرورة مقابلا وكائنا فى جهة جوهرا او عرضا متن

اما فى البدن او خارج البدن او فيهما ولكان فى الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا تعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئى اما كلا فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد فى ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائى فيكون فى حيز وجهة اولا فيكون فى العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اما بالمرة دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر او ببعضه فيتجزأ او منفصلا عنها فيكون على ... واما على التعاقب مع استوائهم فى سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شئ آخر مما فى الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لا تعقل الا كذلك واما لامعها فيكون ماهو باطن فى الدارين مرئيا وماهو ظاهر غير مرئى مع شرائط الرؤية وحديث غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح فى الاجسام (والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاى شئ شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم فى الشاهد فلا يلزم فى الغائب) لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما فى الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائى او المرئى عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئى بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات ثم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى (قال الثانى ٤) الشبهة الثانية (شبهة الشعاع والانطباع) وهى ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئى واما بانطباع الشبح من المرئى فى حدقة الرائى على اختلاف المذهبين وكلاهما فى حق البارى ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته (والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق فى بحث القوى ولو سلم فانما هو فى الشاهد دون الغائب) اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٢) الشبهة الثالثة (شبهة الموانع) وهى انه لو جازت رؤيته لدامت للكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفى الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثانى بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفى للرؤية فى حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط فى الشاهد اعنى رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط آخر وهذا قطعى البطلان (والجواب انه ان اريد جواز ذلك فى نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعى البطلان بل قطعى الصحة والشرطية) المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضرورى بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك معتقدا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة فى حق

ان الرؤية اما بالشعاع او الانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لو سلم اللزوم ففى الشاهد خاصة

متن

انه لو صحت رؤيته لدامت فى الجهة فى الدنيا والآخرة لتحقق الشرط الذى يعقل فى رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لا نراها بعدم خلق الله الرؤية او لانتفاء شرط خاص لها قلنا انتفاؤها ليس مبنيا على ذلك بل ضروريا كسائر العاديات ثم لو سلم الوجوب فى الشاهد فلعلها لا تجب فى الغائب لاختلافهما بالماهية او لاشتراطها بزيادة قوة قد لا توجد

... متن

الشاهد لكن لانسلم وجوبها فى الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان تكون الرؤيتان مختلفتين فى الماهية فتختلفان فى اللوازم او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية فى الباصرة لايخلقها الله الا فى الجنة فى بعض الازمان ثم لايخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان الرؤيتين اعنى الدنيوية والاخروية لما كانتا مثلين لزم تساويهما فى الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعى ولانه اذا قيل ان لنا شرطا آخر مقرونا بجميع ماذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الاانه لايرى لانتفاء شرط اولتحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام الرازى على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما وبناه على قاعدة المتكلمين اعنى تركب الجسم من اجزاء لا تتجزأ انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا رؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل فى الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولانراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة فى الحالين فعلم اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لايقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانانقول حينئذ تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوى فان اجزاء الجسم متفاوتة فى القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها تقع فى حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثانى بانه دور معية لاتقدم (قال الرابع ٢) هذه هى الشبه السمعية واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة فى الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفى الآخر مثل ادركت القمر ببصرى ومارأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لايراه احد فى المستقبل فلو رآه المؤمنون فى الجنة لزم كذبه وهو محال لايقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفى عليه يفيد سلب العموم ونفى الشمول على ماهو معنى السلب الجزئى لاعموم السلب وشمول النفى على ماهو معنى السلب الكلى فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لايراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانانقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ماقام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لايحب كل مختال فخور ولاتطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفى اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفى وقيد قد يكون لنفى التقييد وقد يكون لتقييد النفى مثل ماضربته تأديبا اى بل اهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما له اى تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفى وما جاءنى راكبا اى بل ماشيا نفى للكيفية وما حج مستطيعا اى ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفى وعلى هذا الاصل يبتنى ان النكرة فى سياق النفى انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ماجاءنى رجل لابالنفى مثل قولنا الامى من لايحسن من الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفى الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفى الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفى مثل ما نام ليلى وما صام نهارى وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ماليلى بنائم وان كان ظاهره على نفى الاسناد كان المعنى ليلى ساهر وان متعلق النهى قد يكون قيد النهى مثل لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد النهى اى طلب الترك مثل

٢
قوله تعالى لاتدركه الابصار فان ادراك البصر هو الرؤية او لازمها وقد نفى على سبيل العموم لان اللايق بالمقام والشايع فى الاستعمال فى مثل عموم السلب باسناد النفى الى الكل لاسلب العموم بنفى الاسناد الى الكل ثم يسوق الكلام للتمدح بذلك فيكون نقيضه نقيصة فيمتنع قلنا لو سلم العموم فى الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى او انطباع الشبح فى العين لما فى اللفظ من معنى النيل والوصول اخذا من ادركت فلانا اذا لحقته فلا يلزم من نفيه نفى الرؤية ولا كونها نقصا لتمنع متن.

لاتكفر فقد دخل الهمزة [illegible] مثل وماهم بمؤمنين لتأكيد النفى لالنفى التأكيد ومازيدا ضربت لاختصاص
النفى لالنفى الاختصاص واغير الله اعبد لاختصاص الانكار دون لعكس واذا تحقق النفى فالاثبات
ايضا كذلك [illegible] الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام
كقوله تعالى وما بكم من [illegible] فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب
مثل صل لانها فريضة [illegible] لابك غنى وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبه له والمحافظة
عليه ولم ينبه القوم على [illegible] اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام فى النفى
لعموم السلب [illegible] فى الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته فى التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللايق
بهذا المقام على مالايخفى (ثانيهما) اى ثانى وجهى التمسك بالآية ان نفى ادراكه بالبصر وارد
مورد التمدح مدرج فى اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى
محال (فيدل هذا الوجه على نفى الجواز والجواب) اولا انا لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم
السلب لكن لانسلم عمومه فى الاوقات والاحوال بل يحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة
واورد عليه اولا ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم فى الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع
الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها
والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله فى العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور
والرجحان ومثله انما يعتبر فى العمليات دون العلميات وثانيا انا لانسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية اولازم
لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته النيل والوصول
مأخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصرى لاحاطة الغيم به
ولايصح ادركه بصرى وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم
فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر
ببصرى وما رأيته تناقض انما يفيد ما ذكرنا الا ما ذكر وانقلهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس
مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل
فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل فى حق البارى لم يكن لقوله لاتدركه الابصار فائدة ولا لقوله
وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود
والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا
ان المنفى ادراك الابصار ولانزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولادلالة على نفيه وهذا ينسب
الى الاشعرى وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها
المبصرون لا الابصار فلا تمدح فى ذلك بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار
هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه البارى تعالى
عن الجهة ولا يستلزم نفى الرؤية بالمعنى المتنازع (قال بل ربما يلزم جوازها ٩) اشارة الى استدلال
الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقريره الظاهريين منهم ان التمدح بنفى الرؤية يستدعى
جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعذر بحجاب الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم حيث لايرى ولا مدح له
فى ذلك واعترض بان ذلك لعله عما هو اصل المادح والكمالات اعنى الوجود واما الموجود فيتمدح
بنفى الرؤية التى هى من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لاتمدح فى ذلك
ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها فاعترض
بان هذا لايستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود
فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات
النقص فلم يكن نفى رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج

٩ ليكون نفى ادراك البصر مدحا كما فى المتعزز بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم او كالاصوات والروايح والطعوم
متن

تمدحه بنفي الرؤية في اثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فلو لم يثبت جواز الرؤية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز المتعالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح لهذا عرض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان زواله مما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال التمادح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ولما لم يستقم هذا على رأي القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون لم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل مادب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما تمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لان يكون المجموع تمدحا واحدا فليتأمل (قال الخامس ٤) هذه ثانية الشبه السمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام لا يراه في الجنة او على سبيل التأكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد وان ثبت بحيث لا يمتنع الا مكابرة لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا ولو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة (قال السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء ٢) سيقت الآية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة وزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشائع الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه فسيما له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية ونزولها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب او يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلثة في موضع الحال (قال السابع ٤) تقريره ان الله حيث ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى

٢ قوله تعالى لن تراني وان للتأبيد او للتأكيد في المستقبل وحيث لا يراه موسى عليه السلام لا يراه غيره بالاجماع قلنا التأبيد لم يثبت عن الثقاة والتأكيد لا يقتضي عموم الاوقات منه

٢ الآية سيقت لنفي التكليم وزلت حين قالوا للنبي عليه السلام الا تكلم الله وتنظر اليه كموسى عليه السلام فدلت على اثبات التكليم ونفي الرؤية قلنا لم بل لبيان انواع التكليم ولو كان في الوحي نفي الرؤية لكان من وراء الحجاب مستدركا اذ لا معنى له سوى عدم الرؤية . منه

٤ السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية الا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا الآية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الآية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتاب مع امكانه منه

لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية فى الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى فى الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيت ربى بفؤادى واما الرؤية فى المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف (قال خاتمة ٨) اختلف القائلون برؤية الله تعالى فى انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا حملناه با وجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع فى امتناع كونه مشموما ومذوقا وملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام فى ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع انت خبير بحال دليل الوجود وجريانه فى سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية (قال البحث الثانى ٩) اختلفوا فى العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اى فى معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلاف لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جزموه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن فى الخارج والصفات بمعنى انه حى عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلى ابدى ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام فى الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئى حقيقى يمنع تصوره الشركة فيه ولا شئ مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر فى بيان التوحيد اى نفى الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلى يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذى يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلى اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا لا انه يتوجه ان يقال الكلام فى حقيقة الواجب لا فى هويته ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا

٨ مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات الا ان العاده لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل عليه وكذا باقى الاحساسات سيما على رأى الاشعرى وليس الكلام فى نفس الشم والذوق واللمس فانها قطعية الاستحالة بل فى الادراك الحاصل عندها متن

٨ فى العلم بحقيقته نعم كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته تمنع الشركة والمعلوم لا يمنعها بدليل افتقارنا الى بيان التوحيد ثم هو كاف فى صحة الحكم عليه متن

واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المشايخية من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة المائية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى مائية لا يعلمها الا هو ولو رؤى لرؤى عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدرك كون تلك المائية والخاصية وحين روى ذلك عن ابي حنيفة رضي الله عنه انكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى اى جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشئ بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهد وليس هناك شئ هو المائية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائية الى لفظ الخاصية كما قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل نعلم بعد رؤيته في الجنة فقد تردد احترازا عن التشبيه (قال ثم هو كاف) اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشئ يستدعى تصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست بمعلومة واياما كان يثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعنى كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات (قال واما الجواز ٨) تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اى ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشئ وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة في الاذهان فيصير كثيرا او يبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمخلل بالشخصية امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشئ اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما سبق (قال الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث ٩) اولها في خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا يرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله وايجاده ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مختارا له وتحرير

٨ واما الجواز فعند الفلاسفة لانه بارتسام الصورة ولا يتصور في الواجب ويستلزم مقوليته على الكثرة ولانه اما بالبديهة ولا بديهة او بالحد ولا تركب او بالرسم ولا يفيد تصور الحقيقة ورد الاول بالمنع وبان الممتنع مقولية على الافراد لا الصور والثاني بعد تسليم الحصر بان الرسم قد يفضي اليه متن

٩ الفصل الخامس من افعاله وفيه مباحث المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب والمعتزلة بقدرة العبد وحده والحكماء ايجابا والاستاذ بهما على ان تتعلقا جميعا به والقاضي على ان تتعلق قدرة الله باصله وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة او معصية واما الجبر بمعنى انه لا اثر لقدرة العبد اصلا لا ايجادا ولا كسبا فضروري البطلان والكسب قيل ذلك الوصف الذي به تتعلق قدرة العبد وقيل الفعل المخلوق بقدرة الله من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به وقيل ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر وما يقع في محل القدرة والحق انه ظاهر والخفاء في التعبير والاوضح انه امر اضافي يجب من العبد ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل بالمقدور وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة متن

البحث على ماهو فى المواقف (ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضى على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد) ولا نزاع للمعتزلة فى ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع فى كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء) ولا يفيد ما اشار اليه فى المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهى بالفعل (وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة) ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور) وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لاينافى الاختيار ولهذا صرح المحقق فى قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ثم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور فى كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأى الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال فى الارشاد (اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها احدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به و بين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشىء لايستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لاتؤثر فى مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم) ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه) ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ فى الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه) واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق (وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد من الفرق الضرورى بين حركة المرتعش وحركة الماشى) فبقى الكلام بين الكسبية والقدرية ولكن (لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازى هى صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة وتمايزان بكون احداهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذى يخلقه الله تعالى فى العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفى الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقى فالامر الاضافى الذى يجب من العبد ولا يجب عنده وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا

هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية وما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فالاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما اشتمل عليهما وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف العبد وليس بكسب له (قوله لنا عقليات وسمعيات ٧) استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية (ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى) فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه في بحث العلل) فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلفيقات الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فتعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور الله واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجح احد المتساويين بل ترجح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلتين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا ينتفي الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تقريرا لقدرته لا تعجيزا (قال الثاني ٤) الوجه الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم تصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي لمسافة كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التي منها يتألف ذلك الزمان

٧ اما لعقليات فوجوه الاول ان فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما مر من شمول قدرة الله تعالى متن

٤ الثاني لكان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب . متن

ولا بالسكنات التي يتخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك او بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطؤ ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعوره باللانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش (قال الثالث ٤) لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار العبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ننقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه الأثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس بمشيئتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار وعن الثاني بان للباري تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار العبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشيئة العبد بل بمحض خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بانتهائه الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه

٤ الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه لا بد من ترجيح الفعل على الترك بلا مرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح وتسلسل المرجحات ووجود الاثر بدون الوجوب واعترض بانه يرد على فعل الباري تعالى وبان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاستواء بحسب القدرة واجيب بان المرجح ثمه ازلي هي الارادة القديمة المتعلقة في الازل بان يوجد الفعل في وقته وههنا حادث يفتقر الى مرجح آخر ينافي استقلال العبد وتمكنه من الترك
متن

٧ الرابع ان معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان كان ممكنا في نفسه فان قيل المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك ويعود المحذور وتوقض بفعل الباري
متن

وكل ما علم الله انه لايقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم و ان كان ممكنا في نفسه و بالنظر الى ذاته ولاشيء من الواجب والممتنع باقيا في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلايكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لايتمكن من اختيار الترك و هذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بايجاده لكن لا على وجه الاستقلال و الاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل الباري تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته و اختياره ويمكن دفعه بان لا اختياري مايكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لابعده وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجايز ان يتعلق ح بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب اوالامتناع اذلاقبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلامحذور بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام في المطالب العالية هو انه لماوجب في الازل وقوع الفعل اولاوقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لايصلح سببا للازلي بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لامستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض مندفع عنه (قال واما التمسك ٨) كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلايكون باختيار العبد وردا ولا بمنع الحصر لجواز ان لاتتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل و الترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ماهو المذهب عندهم كما سيجيء (قال الخامس ٧) لوكان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة اولايقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لايكون الالمانع ولامانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلوامتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلامرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لاينافي التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام الرازي بان المقدور يقبل التجزي ولايتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احداهما تكون اعم واشمل وهو لايوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر (قال وقد يستدل ٤) للمتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله دون قدرته وجوه منها ان العبد لوكان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان القدرة منه يستلزم ماهيته لايختلف باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا اوخصوصية العود مانعا او يمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لوكان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل مافعلناه سابقا بلاتفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لوكان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هوالامكان

٨ واما التمسك بان ارادة تعالى اما الوقوع او اللاوقوع فرد بتجويز ان لايريد احدهما وان يقع خلاف مراده متن

٧ الخامس لوكان فعله بقدرته فاذا اراد تحريك جسم واراد الله سكونه فاما ان يتفق المرادان في الوقوع او اللاوقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو ترجيح بلامرجح لان التقدير استقلال القدرتين واجيب بان التساوي في الاستقلال لايمنع التفاوت في القوة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى متن

٤ بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته وعلى مثله وعلى خلق الجسم اذ لامصحح سوى الحدوث والامكان ولكان فعله كخلق الايمان احسن من فعل الباري كخلق الشيطان ولما صح سؤال الايمان ولا الشكر عليه متن

اوالحدوث بالمقدور هو اعطاء الوجود ولاتفاوت فى شئ منها باعتراف الخصم ولايرد النقض
بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهى مختلفة ومنها ان من فعل
العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام
والاعراض والشياطين وكثيرا من المؤذيات ولاشك ان الاول احسن من الثانى واشرف فلو كان
العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل
القدرة على الايمان احسن واوضح واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهى بخلق الله تعالى قلنا
فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة
تضرع العبد الى الله تعالى فى ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل
بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لاوجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقدير
والتثبيت لانه عائد الى الحصول فى الزمان الثانى وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون
على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولايتصور ذلك الا اذا كان بخلقه
واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين
والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشئ آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق
بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال
النعم لا الذم بخلق القبيح وارسال النقم لانه المالك فله الامر كله لايقبح منه خلق القبيح فان
قيل فعندكم الايمان مخلوق لله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر فى بعض الفتاوى
ان من قال الايمان مخلوق كفر قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفى رحمه الله
من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو القدر بل
من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد
المعرفة والقصد والاهتداء والقبول وهى مخلوقة هذا والاوجه ان يحكى من الكتاب ويثبت
ماهو الصواب ثم لايخفى ما فى الوجوه المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة
واجماع اهل الحق من الامة لا بمعنى اثباته فى نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقايق العقلية
مثل حدوث العالم وقدم الصانع لاتثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على
ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه على التفصيل (قال واما السمعيات فكثيرة جدا) فان قيل التمسك
بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة
المعجزة وهذا لايتأتى مع القول بانه خالق لكل شئ حتى الشرور والقبائح وانه لايقبح منه التلبيس
والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح فى وجوب صدق كلامه
وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القبائح وان كانت ممكنة فى نفسها من
العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة
والمتمسكين بهما فى نفى كونه خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك
كان دورا (قال منها ما ورد فى معرض التمدح ٧) جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار
خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شئ او لعمل العبد خاصة
او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق
كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء
كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد
ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لايدخل فى عموم مثل اكرمت كل من دخل
الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله

٧ بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق كل شئ وهو خالق كل شئ انا كل شئ خلقناه بقدر. منه

تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه انما جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فيقتضي بخلق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شئ فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قرانه وخلق كل شئ ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لانهم يخلقون بعض الاشياء والالكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شئ اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شئ خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شئ مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وبما اشرنا اليه من كون الشئ اسما للموجود او مقيدا به اندفع ما قيل انه لابد من تقييد الشئ بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشئ عليه وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة (قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ٧) اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائه عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويسند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الايري انه مثل يقيمون الصلوة ويفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦) هذه الآيات صرح بها بلفظ الخالق الا ان في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد والخواطر بكونه خالقها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينفي خالقا سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك والجواب

٧ اما على المصدرية المستغنية عن الاضمار فظاهر واما على الموصولية فلشمولها الافعال التي يكتسبها العبد من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات كما في قوله تعالى وعملوا الصالحات ويعملون السيئات اذ فيها النزاع لا في الايقاع
متن

٦ واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق هل من خالق غير الله والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا ماذا خلق الذين من دونه
متن

الامام بان ملائكة السماء الساعين فى ازال الامطار رازقون انا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النبات والثمر كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم او جد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لايخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على انه من سوى الله لم يخلق شيئا والالكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالاراءة الابصار وان اريد الاعلام لجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لايكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الاله الخلق والامر خلق لكم مافى الارض جميعا وماخلقنا السماء والارض ومابينهما باطلا ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لاخالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العارى عن الخلل وعلى الوجه الذى يقدره وايجاد العبد بمايقع على وجه الخلل وعلى خلاف ماقدره قلنا ليس الخلق الاايجادا على وجه التقدير اى الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجداله لكان خالقا (قال ومنها نحو قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ٨) فان جعل المتعدى الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اى تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثانى من افعال العباد افاد انها بجعل الله وبخلقه والمعتزلة يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لايجال لهذه التأويلات عند المنصف (قال ومنها فعال لما يريد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل مايتعلق به ارادته ومشيته وهى متعلقة بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل مايريد فعله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة الاساليب فى افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصى وغيرها بخلق الله ومشيته لان منشأ الاحتياج اعنى الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغى ان يخفى على العاقل فالهم لا يفقهون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك مااصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اى كيف تكون هذه التفرقة او محمولا على مجردة السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى ومابكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وبتكوينه لكونها نعما واشياء مرادة له ومن قوله تعالى كتب فى قلوبهم الايمان انه الذى اثبت الايمان واوجده فى القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه يوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذى يسيركم فى البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء مايمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير فى الهواء مع انه فعل اختيارى من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا رب اشرح لى صدرى وما النصر الا من عند الله ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة المسأتى من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ماتواتر ٢) الاحاديث الواردة فى باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخارى ومسلم وغيرهما وان وقع فى بعضها اختلاف رواية فى بعض الالفاظ فمنها ماروى ابو هريرة رضى الله تعالى عنه

٨ رب اجعلنى مقيم الصلوة واجعله رب رضيا منه

٩ يفعل الله ما يشاء و يحكم ما يريد منه

٢ ومابكم من نعمة فمن الله وانما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون كتب فى قلوبكم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذى يسيركم فى البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك منه

٢ معناه من الاحاد بث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته منه

انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على امر قدره الله على قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى على رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله بعثنى بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضى الله تعالى عنه كان النبى صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة فى هذا الباب كثيرة (قال واما المعتزلة ٢) (القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين) فابو الحسين البصرى واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضرورى مركوز فى عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا فى ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا (الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشى على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية الثانى ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان فى الطعام والماء سما ولا معنى لوجود الفعل بالاختيار الا الذى يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل يذم الرامى لا الآجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام او المشى من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الاول دون الثانى واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الحمار طفر الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدثه المأمور ولهذا يتلطف فى استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التى يحدثها المنهى وكذا التمنى والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد احداثه والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته وهى المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف فى حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهى والتمنى والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا ان تفيد العلم الضرورى بذلك والعجب من ابى الحسين وهو فى غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهى آية الوقاحة حيث نسب جميع ما سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما السلفية والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام فى نهاية العقول

٢ واما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويجد تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده ويحكم بحسن مدح من احسن وذم من اساء وصحة طلب المشى من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدر دون الجبل ولا شك فى ان ما يطلبه او ينهى عنه او ما يتمناه او يتعجب منه انما هو فعل فاعله كل ذلك بلا نظر وتأمل والجواب انها لا تفيد سوى ان من الافعال ما هو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته والمتنازع كونه بخلقه وايجاده وقد خالف فيه اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا آية الوقاحة فصدوره عمن هو فى غاية الحذاقة لا يكون الا لغى وتلبيسا على اصحابه كيلا ينبئ انهم رجوعه الى الحق حيث ذهب الى ان توقف ترجيح القادر احد طرفى الفعل والترك على الداعى ضرورى وحصول الفعل عقيب الداعى واجب او ينفى حينئذ استقلال العبد بافعاله ويبطل الاعتزال بالكلية حيث لا يبقى المأمور مع الداعى الذى هو بخلق الله متمكنا من الفعل والترك كما اذا كان نفس الفعل كذلك قيل المراد بالوجوب انا نعلم انه يفعل البتة مع امكان الترك كثواب الانبياء بالجنة وعقاب الكفرة بالنار قلنا ان لزم مع خلوص الداعى ايثار جانب الفعل بحيث لا يتمكن من الترك فذاك والا فالوجوب مجرد تسمية واعتقاد الحصول رجم الغيب وانما يكون علما اذا اعتقد وجوب الصدور ولهذا يستدل بنفى الفعل على نفى القدرة والارادة

متن

ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لايتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين القضيتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال للاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخاف من تشنيع اصحابه انه رجع عن مذهبه فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لايقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لاينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني لانا نقول نحن لانستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لافرق في العقل بين ان يامر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يامره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين لايكون متمكنا من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا بين فاعل القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الحادثة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسئلة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التعمية والتلبيس وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولا وجوب الاتيان بمثله بمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولاياتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لايصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة وبطلانه ضروري واما ان لايلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب ولاطريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين وانما العلم فرع اعتقاد الوجوب الا يرى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل لانه خلصت دواعيهم فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة (قال ومنهم من احتج عليه ٧) المتقدمون من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات فرجعها الى خمسة الاول وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لامعنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح ويذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لامعنى للامر بما لايكون فعلا للمامور ولا يدخل في قدرته بل ما لايطيقه ارض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لاوجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب

٧ عقلا ونقلا اما العقليات فوجوه الاول انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان الثاني ان من الافعال قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك واثبات الولد ونحو ذلك الثالث ان فعل العبد واجب الوقوع على وفق ارادته فلو كان بايجاد الله لما كان كذلك لجواز ان لايحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته الرابع لو كان الله خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لامعنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لايحصى والجواب عن الاول انه لااشكال على من يجعل فعل العبد متعلقا لقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه ولوازم فعل المعتزلة ايضا لوجوب الفعل او امتناعه بناء على المرجح الموجب والعلم الازلي وجودا وعدما وعن الثاني بعد تسليم القبح العقلي ان القبيح فعل القبيح لاخلقه وعن الثالث انه لو سلم وجوب الوقوع فعلى وفق ارادة الله الموافقة لارادة العبد عادة وعن الرابع انه

حماقة او وقاحة متن

على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل و بعثة الانبياء وتنزيل الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير فى افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال التى تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والتى ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان وكفعل النبى صلى الله عليه وسلم من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التى لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها ابطلان الفرق بين الحركات التى تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتى تظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى عز وجل ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل يرجع هو بمحض خلق الله تعالى على ان من المفسدات ما يلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح اوعدمه وتعلق علم الله بوقوعه اولا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعى الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين فى المخلوقية لله تعالى لا ينافى افتراقهما بوجوه اخر الثانى ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما تكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشئ فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده فى محل آخر الثالث ان فعل العبد فى وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون فى الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر فى بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع فى بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجد الافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون البارى تعالى وتقدس

كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التى لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمق العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها فى كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطى على العقول ويعمى القلوب التى فى الصدور ولا ادرى كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامى انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا ولا نتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد فى اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام فى بعض الاجسام وكان قول القائل لخصمه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول السنى للمعتزلى آذيتنى او طلبتك او اقبل على وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وتمادوا فى ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة (قال واما السمعيات فكثيرة جدا ٩) حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازى رحمه الله فى سورة الفاتحة لبقاس عليه الباقى وبلغ الامد الاقصى فى التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها فى عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذى يوسوس فى صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فى شئ وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعى مؤثر فى الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثانى الآيات الواردة فى امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصى ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفى قصص الامم الماضيه للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللاتعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار فى احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة فى اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهى العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادى اى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما فى بنى الامير المدينة هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق مثل جعل الله الدرهم فى الكيس وجعل لزيد شريكا واما على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موجب للفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز

٩ قد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى لكنه غير المتنازع الثانى الآيات الواردة فى الامر والنهى والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار وقد سبق جوابه الثالث اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يجعلون اصابعهم فى اذانهم فتبارك الله احسن الخالقين حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا مجاز فى المسند او الاسناد توفيقا بين الادلة او المؤثر مجموع القدرة والارادة المخلوق لله تعالى فلا اشكال والاستقلال الرابع الآيات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله لم تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك ورد بان المراد الموانع الظاهرة التى يعترف بها الكل او المانع من العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس تعليق افعال العباد بمشيئتهم دون مشيئته فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم قلنا نعم لكن مشيئتهم بمشيئته وما تشاؤن الا ان يشاء الله

حتى

ولا شكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في ترويج ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاء ذكره حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات وقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على المقايسات وعمدته في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والا فقد تم الدست لنا واما دليل الارادة وقد اورده المواقف في عدادهما فلا معول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب (قال خاتمة ٤) يشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب انما يمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لابد لترجح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو مما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبني المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره

٤(خاتمة) امتناع الترجح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعيته الى المقدور وكون العبد منبع النقص لا يليق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقبح في الافعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة في الجانبين فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادي القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر في صورة المختار

متن

والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني (قال وافعاله بقضاء الله تعالى ٦) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق و التقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي (قال ثم لاخلاف في ذم القدرية ٨) قد ورد في صحاح الاحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدري بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله و بتقديره ومشيئته لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي صلى الله تعالى وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامور كلها الى الله و يعترض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شئ رايت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى الاصبغ ابن نباتة ان شيخا قام الى علي ابن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره

٦ وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط موجب والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وعند المعتزلة لا يصلح الا بمعنى الاعلام والكتبة او بمعنى الالزام في الواجبات خاصة وقالت الفلاسفة القضاء وجود الكائنات في العالم العقلي مجملة والقدر وجودها في موادها الخارجية مفصلة ودخول الشر في القضاء بالتبعية متن

٨ حتى قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وسموا بذلك لافراطهم في نفيه، وما يقولون من ان المثبت له اولى بالانتساب اليه مردود بقوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قامت القيمة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بهذا الاسم ممن يضيفه الى ربه متن

فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ماوطئنا موطئا ولاهبطنا واديا ولاعلونا تلعة الابقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ماارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لوكان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولامحمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشياطين وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض ومابينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا الابهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الاتعبدوا الااياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنابها قلنا ماذكر لا يدل الاعلى ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال *شمرت ثوبي ودعوت قنبرا * قدم لوائي لاتؤخر حذرا * لن يدفع الحذار ماقدقدرا * وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلمابلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع مايتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمدلله رب العالمين (قال فرع ٣) ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قديوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة اوخارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد اوغير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله ابتداء بطل التوليد من اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الآلة وحركة المتحرك بالآلة بمثل ماذكروا في مسئلة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصباغة وانشاء الكلام والدفع والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لاتظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انمايكون الى المتولدات والجواب مثل مامر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لافعل للعبد الامايوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل وقال معمر لافعل للعبد الا الارادة ومايحدث بعدها انما هو بطبع المحل

ثم فرع لما ثبت استناد الكل الى الله بطل ماذهب اليه المعتزلة من التوليد وفروعه والمتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكا بمثل مامر في خلق الاعمال وقال النظام لافعل له الامايوجد في محل قدرته وقال معمر الا الارادة وقيل الا الفكر والباقي لطبع المحل لانه قدلايوافق الداعية وقد لا يصح ان لا يفعله كما في السهم المرسل ورد بانه لمانع واما تمسكنا بانه لوكان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين او الترجيح بلامرجح في حركة جسم يجذبه قادر ويدفعه آخر فدفوع بمنع استقلال كل من القوتين في تلك الحركة متن

وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا ولو كان المتولد فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة الغرض لمانع مثل الخطاء في تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب لتام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الاخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحداهما فيلزم الترجيح بلا مرجح اولا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انهما تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق البارى تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والآلام حدثت بعد ما صار الرامي عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة و بان معنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله ثم النظر في الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم (قال المبحث الثاني ٢) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروى مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب ابن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشئ لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة و بان من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حيوته

٢ في عموم ارادته الحق ان كل كائن مراده وبالعكس لما اجمع عليه السلف من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولانه خالق الكل مريده وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فلا يريده لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص لاحد المتساويين بالنظر الى القدرة وصرف الداعية الى المستحيل ولو بالغير تمنع الارادة والنصوص الشاهدة بما ذكر نا اكثر من ان تحصى والمعتزلة لم يكتفوا بقطع ارادته عن القبائح بل جزموا بانها متعلقة باضدادها فجعلوا اكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على ما اريد ظلم وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه وان الارادة تستلزم الامر والرضاء والمحبة والكل فاسد ولا تمسك لهم بمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا فلقصدهم الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا فجعلهم مكذبين وعليه معذبين وصرح آخرا بانه لو شاء لهداكم اجمعين وقد يتمسك بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لامرهم بالعبادة اوليتذللوا اوليكونوا عبادا لي والثاني بعد تسليم كون الاشارة الى ما وقع بان المعنى مكروها بين الناس وفي مجاري العادات متن

والجواب ان هذا ثمرة الارادة فانها الصفة التي شأنها التخصيص والترجيح واما الآيات والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولواننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فلا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويحقق انهم فيها محجوجون و بوهقها مخنوقون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد ما منهم به يعترفون ويجرى على السنتهم ان مالم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر الآيات حمل المشية على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على مازعمتم في الزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى وعزوجل مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا كيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابوهاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لولم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفسادتأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملأ جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ماارادة ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا انه هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بنهب امواله وكذا النهي فان قيل امور السلطان يبادر الى المأمور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما تدور معه علمت الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقضي لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقضي من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر السادس الآيات الشاهدة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ الآية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم

على ادعائهم ان الكفر بمشية الله تعالى وكذبهم واباءهم فى ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لايتصور منه الظلم لان مايفعله بالعباد تصرف منه فى ملكه فالايتان نفى الظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان مايفعله القادر المختار لايكون الا مرادا وليس فيهما انه لايريد ظلم زيد على عمرو لظهوران المعنى على انه لايريد ظلما منه واما نفى الامر والرضا والمحبة فلانزاع فيه لما فى المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه و يعاقبه عليه ولايرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية وتمهيد العذر فى الاشراك كما انا قال القدرى استهزاء بالسنى وقصدا الى الزامه لوشاء الله رجوعى الى مذهبكم وخلق فى عقائدكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لاكذبا ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح فى اخر الآية بنفى مشية هدايتهم وانه لوشاء لفعل البتة ازالة للوهم الذى ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لاالمعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون مابعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا اوالجنون فليخرج من مات على الكفر ولوسلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال وما خلقتهم لينفعونى بل لامرهم بالعبادة اوليتذللوا الى اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصى فبشهادة الفطرة على تذلله وان تخرص وافترى كذا فى الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لى فتكون الآية على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملى لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح فى فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور فى علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لايحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لايعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلاتكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفى مجارى العادات لاعند الله تعالى فيلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن المنهى فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهى (قال المبحث الثالث ۲) فى الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال البارى تعالى مع انها لاتتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذى يذكره اعنى المأمور به والمنهى عنه نظرا الى انهما بخلقه ومن آثار فعله والى انهما بتفسير الخصم يتعلقان بافعال البارى اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل مايستحق المدح اوالذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام فى افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لايحكم بان الفعل حسن اوقبيح فى حكم الله تعالى بل ماورد الامر به فهو حسن وماورد النهى عنه فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة فى ذاته و لابحسب جهاته واعتباراته

۲ المبحث الثالث لاحكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى خلافا للمعتزلة واما بمعنى صفة الكمال و النقص او ملائمة الغرض او الطبع وعدمها فلانزاع فعندنا الحسن بالامر و القبح بالنهى بل عينهما وعندهم الامر للحسن والنهى للقبح حتى لولم يدركا بالعقل ضرورة اونظرا كان الشرع كاشفا لامبينا

متن

حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا و بالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة فى حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيد فان قيل فاى فرق بين المذهبين فى هذا القسم قلنا الامر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به اوقبح فنهى عنه فالامر و النهى اذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته اولجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبيح يتناول بعضها فعل البارى و فعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك فى شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول (قال الرابع) تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه و بعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل اوقبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم فى وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثانى لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شئ من افعال العباد حسنا و لا قبيحا عقلا و اللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطرارى واما اتفاقى ولا شئ منهما بحسن و لاقبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضى الى الترجح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فينقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن فعند ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التى شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند ابى الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافى للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لايكون من العبد ويجب معه الفعل و يبطل استقلال العبد ومثله لايحسن ولايقبح ولايصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال فى مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل البارى فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبى من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبى اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلم عدم امكان التخليص بالتعريض والا ففى المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل ومحصله الضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين فى اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب فى الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب فى الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين فى اخبار الغدى كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن اولانه اما حسن فلايكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدى فى هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب وايا ما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن

٤ من السمع قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه الاول لو حسن الفعل اوقبح لذاته لما اختلف حسنا وقبحا كالقتل حدا وظلما والضرب تأديبا وتعذيبا والكذب او الصدق انقاذا واهلاكا الثانى لو كانا بالذات لما اجتمعا كما فى اخبار من قال لاكذبن غدا او هذا الذى اتكلم به كاذب الثالث العبد لايستقل بفعله لما سبق وعندهم لامدح ولا لازم من الله تعالى الا على مايستقل العبد به واما الاستدلال بانهما لو كانا حقيقيين وهما ثبوتيان لكونهما نقيضى اللاحسن واللاقبح العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدوم لانهما لكونهما الداعى والصارف يتقدمان الفعل وبانه اذا اختلفت الافعال حسنا وقبحا بالذات او الاعتبار بطل اختيار البارى فى شرعية الاحكام وتعيين الحلال والحرام فضعيف

متن

وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن اوقبح ذاتى ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذى اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدى وامسى فيقال الكلام الذى اتكلم به غدا ليس بصادق اولاشئ مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذى تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدى والامسى يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا سميتها مغلطة جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى الغليل وتأملت كثيرا فلم يظهر الاقل من القليل وهو ان الصدق اوالكذب كما يكون حالا للحكم اى للنسبة الايجابية اوالسلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اى محكوما به محمولا على الشئ بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولايتناقضان الااذا اعتبرا حالين لحكم واحد اوحكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق اوكاذب اوخفيا كما في الشخصية التى هى مناط المغلطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الاصدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لاحالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التى هى حكم النقيض وحكم للشخصية التى هى الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولاحكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحينئذ فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والآخر الى موضوعها لكن الصواب عندى في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لوكان الفعل حسنا اوقبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولايعقل حسنه اوقبحه ومع ذلك فهو وجودى غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لاحسن وهو سلب اذلولم يكن سلبا لاستلزم محلا وجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذى هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللا امتناع وبان صورة السلب اعنى ما فيه حرف النفى لايلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودى وبعضها عدمى كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتى له مع اجراء الدليل فيه وانما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضى ان لايتصف الفعل بالحسن الشرعى للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعى عند التحقيق قديم لاعرض ومتعلق بالفعل لاصفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لوحسن الفعل اوقبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن البارى مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لابد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لايصح عن البارى بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لايصح تركه وفيه نفى للاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لاينفى الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام اويراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل اوحسنه اذا كان صادرا عنه

٢ وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وان لم يتدين قلنا لا بالمعنى المتنازع الثانى من استوى فى غرضه الصدق والكذب وانقاذ الغريق واهلاكه يؤثر الصدق والانقاذ وما ذاك الا لحسنهما عقلا قلنا بل لكونهما اصلح واوفق لغرض العامة واليق برقة الجنسية على ان هذا القطع انما هو عند فرض التساوى ولا تساوى فانه محال الثالث لو كان بالشرع لما ثبت اصلا لان امتناع كذب البارى وامره بالقبيح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انا لا نجعل الحسن بالامر بل نفسه ولا دور حينئذ الرابع لو لم يقبح منه الكذب واظهار المعجزة عند الكاذب لم تثبت النبوة قلنا ربما يمكن الشئ ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات الخامس من عرفه بذاته وصفاته وانعاماته ثم اشرك به ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجية والولد وسائر سمات الحدوث والنقصان واصر على الكفران وعبادة الاوثان علم قطعا انه فى معرض الذم والعقاب قلنا لما علم من استقرار الشرايع بذلك واستمرار العادات عليه السادس لو لم يكن وجوب النظر عقليا لزم افحام الانبياء عليهم السلام وقد مر ولقوة الاخيرين ذهب البعض منا الى الحسن والقبح عقلا فى بعض الافعال

متن

اوداعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعى فى التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح او الحسن عند الحصول (قال تمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان ٢) لا متردد فى كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل رعاية الغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم وواضعاتهم فلولا انه ذاتى الفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب فى حكمه بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم فى مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك فبطل اعتراضهم بانا نعنى بالحسن ما ليس لفعله مدخل فى استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثانى ان من استوى فى تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتى ضرورى عقلى وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر فى النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وقد اوضحنا الفرق فى فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة فى الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل لامر آخر الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبكذب ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهى عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهى دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهى والذم قال امام الحرمين ومما يجب التنبه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا فى القبح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذى ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا فى بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شئ لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلى لا ينافى الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات

النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب فى حكم الله تعالى سواء ورد الشرع اولم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله فى الشاهد فصار قبحه مركوزا فى العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر بجوابه ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبة ما هو فى غاية الشناعة اليه على من هو عارف به و بصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع فى ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب فى البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح فى البعض (قال المبحث الرابع ٩) لا خلاف فى ان البارى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور فى فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجئ ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد القبايح لا فاعل لها فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه فى افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما انا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذى ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما فى تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نسلم انه يستحق الذم على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثانى لا نسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له فى كل فعل او ترك حكم ومصالح لا نهتدى اليها اقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى اللزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار ولو سلم فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهى الى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة وادعاء من غير تتمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قال المبحث الخامس ٧) جمهور اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شئ ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا فى ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه وان فعل الخالى عن الغرض فى شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضرورى بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمعاتيه يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة الطبع والم ومشقة

٩ لا قبيح من الله تعالى وان كان هو الخالق للكل ولا واجب عليه وان حسن افعاله بحكم الشرع والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه وثبوت قبايح بالعقل ذهبوا الى ان يفعل البتة ما وجب و يترك ما قبح فوقع الاتفاق على انه لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا واضطروا فى تفسير الواجب عليه تعالى ثم اضطروا الى ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه وهو مع كونه رجما بالغيب مجرد تسمية

متن

٧ لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا تعلل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة وعندهم ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالى عن الغرض عبث فلا يليق بالحكيم وقد عرفت منعهما

متن

وتضرر لاقبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن اوامر الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالى عبيدهم مالايطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولاكذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله من الغرض واما لقصده حكما ومصالح لاتهتدى اليها العقول فان قيل كلامنا فى تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لافى التكليف لاسرار اخر كما فى التحدى قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر فى ذلك التكليف وفى تثبيت استحقاق العقاب (قال ثم المتنازع ٢) يشير الى تحرير محل النزاع على ماهو رأى المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ماعلم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك اواخبر به كلها تكليف مالايطاق فنقول مراتب مالايطاق ثلث ادناها مايمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه اولارادته ذاك اولاخباره بذلك ولانزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبرالله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها مايمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين اوالنقيضين وفى جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لولم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امرهو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لايمكن بين السواد والبياض اوعلى سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لايمكن ان يوجد مفهوم هواجتماع السواد والبياض كذا فى الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها فى شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم اوعادة كالصعود الى السماء وهذاهوالذى وقع النزاع فى جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لاعلى قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما فى التحدى بمعارضة القرآن فانه لاخفاء فى وجوب كونه مالايطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع فى امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولافهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو فى الجواز واما الوقوع فمنفى بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها وبماذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة فى كلام الفريقين لم ترد على المتنازع اما للمانعين فمثل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها فانه انما ينفى الوقوع لاالجواز فان قيل ماعلم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله اوكذبه تعالى عن ذلك وكل مايلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لوكان لزوم المحال لذاته اما لوكان لعارض كالعلم اوالخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون ممكنا فى نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة فى بعض كتبنا تقريرا آخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلايكون بقدرة العبد وهو معنى مالا يطاق وذلك لان معنى مالا يطاق ان لايكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلايكون التكليف الابغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة فى التكليف هى سلامة الاسباب والآلات

٢ فى الاول ماامكن فى نفسه ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام اوعادة كالصعود الى السماء لاما امتنع لذاته كجمع النقيضين فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والمستحيل لايتصور الاعلى سبيل التشبيه والنفى ولاما امتنع لسابق علم او اخبار من الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع فى الجواز والا فالوقوع منفى بحكم النص والاستقراء وفى التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العذاب على الترك والا فعل قصد التعجيز واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك المانعين بمثل لايكلف الله نفسا الا وسعها ليس على المتنازع وكذا تمسك المجوز بمثل فأتوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته وبان التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله انه لايؤمن مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لاستحالة الجهل على الله تعالى وفى كلام كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان مثل ابى لهب مكلف بان يصدقه فى جميع ماجاء به ومن جملته انه لايصدقه اصلا فقد كلف بان يصدقه فى انه لايصدقه وهو جمع للنقيضين والجواب بان المكلف به ليس الا تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار اوبانه انما كلف التصديق بماعداهذا الاخبار ضعيف متن

الا الاستطاعة التي لاتكون الا مع الفعل ولو صح هذا ن الوجهان لكان جميع التكاليف تكليفا
بما لا يطاق وليس كذلك وثانيهما ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف
بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لا نسلم انه
لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم
تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي بالقبيح آتيا
بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح
لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضرورة وبا
وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت
ان هذا ليس من المتنازع فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على
تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع
قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ماجوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه
شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به
في جميع مايخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين
النقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع
حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم
بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك يحصول عدم الايمان واجاب بعضهم
بان ماذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد
بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار الرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق
وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم
بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتمسك
بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهو لا يتم اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع
فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض
التي لا طاقة بها لا التكاليف (قال واما نفي الغرض ٩) ماذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون
شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس
بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لابد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل
من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول وحصول
ذلك الغرض للغير لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة
وحينئذ يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء
من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل
وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير
ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء
انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة
وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى
على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال
اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان

٩ فمن ادلة القوم مايفيد لزوم النفي
كقولهم لو كان فاعلا لغرض لكان
ناقصا في ذاته مستكملا بغيره وقولهم
قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من
غير ان يكون البعض غرضا وتبعا
للبعض ومنها ما يفيد نفي اللزوم
كقولهم لابد من الانتهاء الى ما يكون
البعض لغرض قطعا للسلسلة وقولهم
لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع
لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض
الافعال سيما شرعية الاحكام بما
يشهد به النصوص ويكاد يقع عليه
الاجماع وبه يثبت القياس
متن

ايصال بعض اللذات فلا يمكن الا بخلق وسايط كالاحساس ووجود مايلتذ به ونحو ذلك ومن الشك في وجهان احدهما انه لابد من انقطاع السلسلة الى مايكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لايعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لايخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث (قال (خاتمة) ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ٣) واو بالنسبة الى من مات على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لايحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال والتروك الشاقة تأثيرا في اثبات الاستحقاق بشهادة الايات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ماكانوا يعملون الى غير ذلك مما لايحصى وبدلالة العقول اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لايصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا لانا لانثبت غيره والمخالف لايثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا بانا لانم انه لايحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لايقبح من الله تعالى شيء فظاهر واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفاد والمنعم به لايقال المنعم عليه فان افادة مالا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعيم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لايدل على ان لها تأثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى دائرا مع العمل كيف وجميع الافعال لاتفي لشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فمات في الحال وبهذا يظهر انه لاحاجة في اثبات الاستحقاق الى ماشرع من التكاليف على مافصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لاغرض سوى ماذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لاتهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خاص ملكه ورابعا بان العمل والثواب على ماذكرتم يشبه اجارة ولابد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف الاحق لاجرة المثل والحق ان القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع بل استحقاق عقاب

٣) هو التعريض للثواب فانه لايحسن بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق ويدل عليه وجوه الاول مثل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله جنات الآية الثاني انه لاغرض سواه اجماعا لانهم لايثبتون الغرض ونحن ننفي غيره فتعين الثالث ان التكاليف بالمشاق اضرار وهو بدون استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة ورد بان المترتب قد يكون فضلا من الله تعالى لا اثرا لما رتب عليه وكيف يعقل استحقاق لنعيم الدائم بمجرد كلمة وتصديق فيمن آمن فمات ولا نسلم الاجماع على انه لاغرض سواه وقيل الابتلاء وقيل الشكر وقيل حفظ النظام وقيل امر لاطريق اليه للعقل ولو سلم فلا يفيد كونه الغرض الا بعد ثبوت لزوم الغرض ولم يثبت . متن

بالم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولاخفاء فى ان مثله يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لاتحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اى جعله فى معرض الثواب وممكنا من اكتسابه انما يحسن اذالم يعلم قطعا انه لايكتسب الثواب وان استحقاقه العقاب والوقوع فى الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بانلنا اصلا جليلا نحيل به امثال هذه الشبه وهوانه قديستقبح الفعل فى بادى النظر مع ان فيه حكما ومصالح فاذاظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما فى قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما فى تعذيب الانسان ولده اوعبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغى ان يحمل كل مالايدرك فيه جهة حسن من افعال البارى تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله انى اعلم مالاتعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا انا نأملتم فههنا الاصل عليكم لالكم والله اعلم (الفصل السادس فى تفاريع الافعال ٤) فقدجرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميناه بفصل تفاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هوالخالق لكل شئ وانه لاقبح فى خلقه وفعله وان قبح المخلوق قال البحث الاول الهدى قديكون لازما بمعنى الاهتداء اى وجدان طريق توصل الى المطلوب ويقابله الضلال اى فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلنى فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية فى معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى * وانك لتهدى الى صراط مستقيم * وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى فى حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال فى معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه ائذا ضللنا فى الارض اى هلكنا وقد يسندان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى * ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم * وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مالبس فيه كثير نزاع وانما الكلام فى الآيات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال بالطبع على قلوب الكفرة والختم والمد فى طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهدالله فهو المهتدى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هى الافتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ختم الله على قلوبهم اى طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم فى طغيانهم الى غير ذلك فهى عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على مامر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لوخلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة اوالارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب اوالتسمية والتلقيب بالضال اوالوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعانى لايقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لايخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض معانى الاضلال لايقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل فيضلهم

٤ وفيه مباحث البحث الاول الهدى قديراد به الاهتداء ويقابله الضلال وقديراد الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال وقد تستعمل الهداية فى الدعوة الى الحق وفى الاثابة وفى الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة والاضلال فى الاضاعة والاهلاك وقد يسندان مجازا الى الاسباب وانما الخلاف فيمايدل على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة والمد فى طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لما ثبت من انه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية اوالبيان بمعنى نصب الادلة اومنح الالطاف والاضلال الاهلاك والتعذيب اوالتسمية والتلقيب بالضال اومنع الالطاف اوالاسناد مجاز وهذا مع ابتنائه على فاسد اصلهم يأباه ظاهر كثير من الايات متن

كثيرا او بواسطة الفتنة التى هى الابتلاء والتكليف فى تضل بها من تشاء ونحن نقول ال الهداية هى الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر و بعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادى (قال المبحث الثانى الالطف والتوفيق ٤) خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هى التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصى اذ لا قدرة له على المعصية و بالعكس و مبناه على ان القدرة مع الفعل و ليست نسبته الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب وقالت الفلاسفة هى ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه و قيل خاصية فى نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بانه ح لا يستحق المدح بترك الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به وفى كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه فى الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا و يخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذى يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المبحث الثالث الاجل ٢) فى اللغة الوقت واجل الشىء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا و اجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة و بعضهم بما بين ان يخلق الى الموت ومابين الموت والبعث ثم شاع استعماله فى آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اى موته كائن فى الوقت الذى علم الله تعالى فى الازل وقوعه حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت و ان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف فى ذلك طوايف من المعتزلة فزعم الكعبى انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اى مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا فى المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذى هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة و يخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لا خفاء فى ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان فى المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا فى كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد فى العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لى درهم ونصفه اى لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ مدد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعى وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة فى صحيفتهم

٤ والعصمة خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية فالموفق لا يعصى وبالعكس وقيل العصمة ان لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب وقيل خاصية يمتنع بسببه صدور الذنب عنه وقالت الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه فى الحالين ويسميان المحصل والمقرب و يخص المحصل للواجب باسم التوفيق وترك القبيح باسم العصمة وقيل التوفيق خلق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا داعى معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما قالوا واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس فى معلومه ما هو لطف فى حق الكل ومن ههنا حملوا المشيئة فى مثل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها على مشيئة قسر والجاء منن

٢ الوقت وشاع فى الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه وهو واحد والموت من فعل الله تعالى وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جرى العادة والمقتول ميت باجله ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حيوته وقال ابو الهذيل يموت البتة فى ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله لنا مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وانه اذا لم يعلم الاجل لم يعلم الموت ولا الحيوة وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة البر فى العمر مع ان الخبر من باب

فقد يثبت فيها الشئ مطلقا وهو فى علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ماقدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لومات باجله لم يستحق القاتل دما ولا دية اوقصاصا ولاضمانا فى ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لامباشرة ولاتوليدا وبانه قد يقتل فى الملحمة الوف تقضى العادة بامتناع موتهم فى ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بماثبت فى المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهى سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق اوالامارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثانى منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق تمسك ابو الهذيل بانه لولم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى مغيرا لامر علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انمايتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لايقتل وحينئذ لانسلم لزوم المحال وقد يجاب بانه لااستحالة فى قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم لاتغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لايترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف مكان الخلاف لفظى على مايراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لامحيص عنه ولاتقدم ولاتأخر على مايشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثانى القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثانى لجواز ان لايكون الوقت الذى هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل اونفسه وهذا ظاهر واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لايقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لولم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعى بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية بحسب اسباب لاتحصى من الامراض والآفات (قال المبحث الرابع الرزق) فى الاصل مصدر سمى به المرزوق وهو ماساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفى رزقه ولايأكل احد رزق غيره ولاالغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على مايراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا فى تفسير المعنى المصدرى التمكن من الانتفاع وفى العينى ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا اصالحا واراد بالعبد مايشمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء

٦
الآحاد يحتمل كثرة الخير والبركة وتجويز تأخر الموت ليس تغيير العلم الله بل تقريرا لان عدم القتل انما يتصور على تقدير العلم بذلك ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل وارتكبه من النهى لا لما فى المحل من الموت متن

ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفى رزقه ولايأكل احد رزق احد وقيل لينتفع به وقد يخص بالمأكول وقيده المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه ليخرج الحرام جريا على اصلهم فى القبيح فمن لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا لنا النصوص الدالة على ضمان الارزاق قالوا فلم يدفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعى فى تحصيله قلنا لارتكابه المنهى واكتسابه القبيح متن

مع الاختلال بما في مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك بمعنى المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحينئذ فخروج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه قلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا (قال المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء[٢] طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبماله اختيار كاخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد تولدا كما مر ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان (قال المبحث السادس) لم نقل بوجوب شيء على الله كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في تفاصيلها ونحن نعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لابد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان لتركه دخلا في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصل او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مأمور به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون نقض المأمور به مرادا او غرضا ولو تعلق بنقضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نسلم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر او الفاسق لا يخلو عن لطف فلذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس

[٢] السعر تقدير ما يباع به الشيء ويكون غلاء ورخصا باسباب من الله تعالى ولو كان البعض من اكتساب العباد فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة متن

ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف وهو فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها ويبعده عن المعصية لا الى حد الجاء واستدلوا بانه لو جاز منع ما يقرب الى المأمور به لكان غير مراد وهو تناقض وبان منع اللطف نقض للغرض وتقريب او تحصيل قبيح وبان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيجب والكل ضعيف ومعارض بانه من قواعدكم ان اقصى اللطف واجب فيلزم ان لا يبقى كافر ولا فاسق وبانه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض لكونه اقناطا واغراء ولما خلا عصر عن الانبياء والاولياء والخلفاء متن

امة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لايحصى سيما في اواخر سورة الانعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم مرا لانه لايدل على ان تعليق الامور بمشيئة الله كذب بل على ان قول الكفرة لوشاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيئته ورضاه وامره على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليه اباءنا والله امرنا بها الثاني انه اوجب لما اخبر الله بصحابة البعض وشقاوة البعض بحيث لايطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو في حق من علم الله انه لايجدي عليه اللطف الثالث انه اوجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف (قال اثنا نى العوض وهو نفع خال عن التعظيم [٣]) يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما يجرى مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزاله الالام على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكاة وبانزاله الغموم التي لاتستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامر العباد بالمضار كالذبح اثل الهدى والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لا بمثل الم الاحتراق حين القي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض على الملقي والثاني مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازنة بظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لايتبين انقطاعها كيلا يتألم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلايتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزأ من عقابه بحيث لايظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية لئلا ينقطع الله وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولايكون دفعا عن نفسه ولامفعولا بطريق جرى العادة فخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر او عاديا لايكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة في بحث الالام والاعواض فروع واختلافات لابأس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء السيئة فهي عقوبة لاعوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها المؤلم عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجأ اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند القاضي وعلى الله تعالى عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعلم او نهي اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما للمعتزلة من القي طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضرب به والقاضي ماورد في الحديث من انه يأخذ للجماء من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر احد في مسئلة

[٣] في مقابلة ما يفعل بالعبد من الالم ونحوه ويجب لان تركه ظلم وهو ضرر لايكون مستحقا ولامشتملا على نفع او دفع ضرر ولا عاديا قالوا والالم ان وقع جزاء سيئة فعقوبة والا فان كان من الله تعالى او من مكلف لاحسنة له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى او واقعا بامره او اباحته او تمكينه فالعوض عليه واختلفوا في لزوم دوام العوض وفي لزوم الالم عند الابقاء بكونه حقه وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفي وجوب كون العوض في الآخرة وفي حبوطه بالذنوب وفي جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالم واضطربوا في ان اعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة وهل يخلق فيهم العلم

مقنن

القطعي مع انه لايدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بايفاء العوض من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشي عن السباع والاموال عن الضياع حتى لايجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا للرزق عنها الا ان يتألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا لتضرره بتألم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله كما في استعمال البهائم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه تتعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير منهما كما بين المنفعتين لان الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فثبت عوض آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الآلام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض منه مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب قصد التعظيم بما لايثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعواض الواجبة ولم تصل وانه لو جاز التفضل لعوضه لجوزنا ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله لا يصح اسقاطه اذ لانفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نفعا له بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لايصح كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة في ذلك متأكد ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على النقيض وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الالام ويحسن المحن لمجرد العوض كما هو رأي ابي علي بناء على ان العوض اللازم المستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا للمؤلم في الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار كما هو رأي الضميري ام لابد من كلا الامرين كما هو رأي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة ومايقال من ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من يوقف من تفضله فان قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موقتة تتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة لغيره على ما يراه الضميري في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان آلام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام اعواض يزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر ياليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب (قال الثالث الجزاء وسيأتي) وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل (قال الرابع الاخترام) ذهب بعض

م. اذا علم من المعصوم او التائب انه يكفر او يفسق لو بقي لما في تركه من تفويت العرض وجمهورهم على انه لايجب لان التفويت انما هو بفعل العبد متن

المعتزلة الى ان البارى تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم اوالتائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان فى تركه تفويت الغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لايجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لابالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ماروى انه عبدالله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع الفساق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار اوكان من جنس كفرة الجن وشياطينهم اوكان فى علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب اومن الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولايتوب فلايجب الاخترام كما لايجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولاتبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واماتبقية ابليس وتمكينه فقال ابو على انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصى بوسوسته يعصى لولاوسوسته (قال الخامس الاصلح ٨) ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ماهو اصلح لعباده فى الدين والدنيا وقال البصريون بل فى الدين فقط فيعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح فى الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى مايمكن فى معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا كان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم فى المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم فى صفات الواجب الحق وافعال الغنى المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطى المأمور مايصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا فى زمرة البخلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لايجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع فى حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لوتلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل واكل والافلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لاضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو فى حكيم محتاج الى طاعة الاولياء اورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون للشئ بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام فى الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذلك لنا بعد التنزل الى القول لوجوب شئ على الله بيان لبس الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لووجب عليه الاصلح لعباده لماخلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام والمحن والافات الثانى يلزم على ماذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد ماهو اصلح لعبيده ولنفسه فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم حينئذ ان لايجب عليه شئ مماهو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود فى النار اذلو كان الخروج اوعدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم يلزم ان الاصلح لهم الخلود لعلمه بانهم لوردوا لعادوا لمانهوا عنه قلنا لاخفاء فى ان الامانة وقطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تعريض لمشقة فلم لايكون ابقاء من علم انه يعود اصلح مع انه تعريض لراحة الرابع يلزم ان لايستوجب الله على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة ودينا لازما الخامس ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاى قدر

٨ الخامس الاصلح للعباد فى الدين عند البصرية والدنيا ايضا عند البغدادية واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن من الاصلح لكل احد حتى ليس فى المقدور مالوفعل بالكفار لآمنوا جميعا والا كان تركه بخلا وسفها كالحكيم امر بطاعته ولم يعط مع القدرة وعدم التضرر مايوصل اليها وكالكريم استدعى حضور ضيف وترك تلقيه بالبشاشة الى الفظاظة وقد يتمسك بان وجوب الفعل عند خلوص الداعى والقدرة قطعى ونحن نقول بعد التنزل لو وجب الاصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات ولوجب بمقتضى تمثيلكم على كل احد ماهو الاصلح لعبيده ولزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود فى النار وان يكون كل مايفعله بالعباد اداء الواجب فلا يستوجب شكرا وان تتناهى مقدوراته من اللطف وان تكون اماتة الانبياء والاولياء والمحسنين والكرماء وتبقية الظلمة والغواة وابليس والذريات ومن علم منه الارتداد اصلح للعباد وان لا يحسن الدعاء لدفع البلاء وان يتساوى امتنانه على الكفر وعلى الانبياء وان لا يبقى له فى التفضل مجال ولاتكون له خيرة فى الافضال

يضبطونه فى الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لاالى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع يصير مضرة فربما فازاد من الدواء على القدر الذى فيه الشفاء اجيب بانه لايعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدر قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جرى العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لاالدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء فى القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع بقدر والزيادة فى الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس ينفع مثلا النافع فى الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس فى دفع تلك الحرارة التى هى المرض بل فى اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح فى الدين فانه لايتقدر بقدر ولاينتهى الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لاتناهى قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لاتعتبرون فى وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه لايدركه بل يقع فى العقاب ولو انه اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيا السادس يلزم ان تكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة السابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلاخفاء فى ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المرتبتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعرى الجبائى ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما الثامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح و يمنع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى اباجهل امنه الله غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم و بين ابى جهل فى الانعام والاحسان ورجع فضل النبى عليه السلام الى محض اختياره من غير امتنان وان منع اباجهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه و الظلم على ما هو اصلكم الفاسد العاشر لو وجب الاصلح لما بقى للتفضل مجال ولم يكن لله خيرة فى الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتى الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد (الفصل السابع فى اسمائه وفيه مباحث) معظم كلام القدماء فى هذا الفصل شرح معانى اسماء الله ورجعها الى ماله من الصفات والافعال والمتأخرون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على مااختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية (قال المبحث الاول الاسم ٤) هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على مايعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ماهو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلاخفاء فى تغاير الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعرى

٤ هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له والتسمية وضعه او ذكره فتغايرها ضرورى وما اشتهر من ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما فى قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفصل الشيخ بان الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله وقد يكون غيره كالخالق وقد يكون بحيث لاهو ولاغيره كالعالم مبنى على انه اخذ المدلول بحيث يعم التضمن واراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مع انه يوهم ان الله تعالى اسماء وليس كذلك ضعيف اذ قد يقدس الاسم ويعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ التسمية مع ان تعدد المفهومات لاينافى وحدة الذات فان قيل لاخفاء فى تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والمسمى فلا يظهرما يصلح محلا للنزاع والاشتباه قلنا عند ذكر الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما فى كتب زيد وقد يتعلق بالدال كما فى كتبت زيدا حتى كان لكل لفظ وضعا علميا بالنسبة الى نفسه كما فى قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر على ان من الاسماء ما هو من افراد المسمى كالكلمة والاسم ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالانسان وما هو عارض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما صدق هو عليه من الافراد فلا يبعد ان تورث هذه الاطلاقات اشتباها فى اطلاق ان الاسم نفس المسمى ام غيره متن

من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقرو قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شئ ماله الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر فى اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا فى ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارى تعالى فى الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع فى قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع فى الغمد بمعنى ان من شانه ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هى للاصنام التى هى المسميات دون الاسامى واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما فى قولنا زيد مكتوب وثلاثى ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت فى الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثانى بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما فى قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما فى قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التى ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان فى تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اساميها بل ربما يدعى ان فى الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وجعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمى او عربى ثلاثى او رباعى والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا فى المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثانى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس فى نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت فى اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما فى الآية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقى وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح لان النزاع ليس فى اسم بل فى افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك

ذلك على مايشهد به كلا مهم الايرى انه لواريد الاول لما كان القول بتعدد اسماء الله تعالى واقسامها الى ماهو عين اوغير اولاعين ولاغير معنى و بهذا يسقط ماذكره الامام الرازى من ان لفظة الاسم مسمى بالاسم لا الفعل و الحرف فههنا الاسم و المسمى واحد و لايحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الاان وجه تمسك الاولين ان فى مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذى هو من جملة الاسماء مسماه الذى هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذى هو الذات الالهية الاانه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان فى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذى هو ذات الواحد الحقيق الذى لاتعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف فى لفظ الاسم وانه فى اللغة موضوع للفظ الشئ اولمعناه بل فى الاسماء التى من جملتها لفظ الاسم و لاخفاء فى انها اصوات و حروف مغايرة لمدلولاتها اومفهومها وان اريد بالاسم المدلول فلاخفاء فى ان مدلول اسم الشئ ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى الاستدلال بل هو الغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشئ ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع فى كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض و من حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل فى فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءنى انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق اوعارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه فى ان اسم الشئ نفس مسماه ام غيره (قال المبحث الثانى ٧) لاخلاف فى جواز اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولامنع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه مما يستحيل فى حقه فعندنا لايجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالى رحمه الله فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات و يشكل هذا بمثل الاله اسم للمعبود والكتاب اسم للمكتوب والرب اسم للمالك من العظام اى بلى و باسماء الزمان والمكان والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد اورد تمام تحقيق الفرق فى فوائد شرح الاصول لنا انه لايجوز ان يسمى النبى صلى الله وسلم بماليس من اسمائه بل لو سمى واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالبارى تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداى وتنكرى وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعى وهذا مايقال انه لاخلاف فيما يرادف الاسماء الواردة فى الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعى لايثبت الا بدليل شرعى والقياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالى اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدلائل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى لاولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجرى مجرى ذلك فان قيل فلم لايجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكى وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعمالها مع خصوصية تمتنع فى حق البارى تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اى يحبسه و يمنعه والفطنة

٧ المبحث الثانى اسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضى مطلقا وللغزالى فى الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع مااتصف البارى بمعناه ولم يرد اذن ولامنع به ولا بمرادفه وكان مشعرا باجلال من غيروهم اخلال انا انه لايجوز فى حق النبى صلى الله عليه وسلم بل فى آحاد الناس قالوا شاع فى سائر اللغات قلنا غير محل النزاع قال الامام الحل والحرمة من احكام الشرع فيتوقف على دليل شرعى ولاعبرة بالقياس فى الاسماء والصفات قلنا التسمية من العمليات وقال الغزالى اجراء الصفات اخبار بصفات مدلولاتها فيجوز بدلايل اباحة الصدق بل استحبابه الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى فلا يصلح الا لمن له الولاية وانما لم يجز مثل العارف والفطن لما فيه من وهم الاخلال ولامثل الحارث والزارع لعدم الاجلال متن

والذكاء بسرعة ادراك ماغاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدواية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله بأله او وله يوله اولاه يليه او لاه يلوه اذا احتجب اوارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم وان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى البارى تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لا تناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسع والتسعين كالبارى والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشئ والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات اوان هذا القدر من غلمانه الجملة كاف لمهماته من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا من هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص لمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيها لا يعرفه بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها

٧
مدلول الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وبعض العوارض من الصفات والافعال والسلوب والاضافات وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى ولا خفاء في امتناع الثاني واختلفوا في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف في العلم بالذات وليس بشئ لجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى او يكفي العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون الى ان الله علم للذات فان قيل ما يصح اتصاف البارى تعالى كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين فما وجه الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة يجوز ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف ويكون الاسم الاعظم داخلا فيها مبهما لا يعرفه الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها بالنسبة الى ما عداها على ان الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين
متن

مضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر اى جعل الاسماء التى سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد فى التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندى قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقى ينبغى ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغى ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها او التأمل فى معانيها

(قال المقصد السادس فى السمعيات وفيه فصول) اربعة مباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام وما يلائمها ومباحث الامامة (قوله الفصل الاول فى النبوة وفيه مباحث) وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبى مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه واشتهار مكانه او من النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة (قوله المبحث الاول النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبى واعترض بما ورد فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبى قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه فى المنام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود البارى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبى فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التى تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التى لا تفى بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصى ترغيبا فى الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها فى حفظ نظام العالم على ما سيجئ والحاصل ان اللطف المؤدى الى صلاح حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد لا يتكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه مبدأ الخير العام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة البارى عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا فى ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما فى خلق الاغذية والادوية التى لا تتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء ولا يفى بها الاعمار وخلق لا بد ان التى لبس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر فى البقاء الى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه وكماله فى العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاها من الامتثال والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان من اوجدها ودعا الى الاتيان ببعض منها والانتهاء عن البعض كالجاهل عن الخطاب فان خلق العقل ما لا

٣ خص بشريعة وكتاب والبعثة لتضمنها مصالح لا تحصى لطف من الله تعالى ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافا للمعتزلة ولا امتناع خلافا للبراهمة وبعض المتكلمين ذهب الى ان مقتضى الحكمة يجب ان يقع لامتناع السفه كالمعلوم وقوعه لامتناع الجهل

متن

١ ارشد التبيين